This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

57. d. 5

PLATONS

WERKE

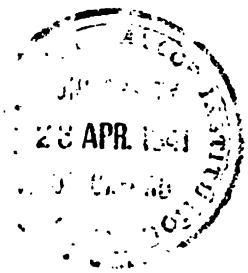
VON

F. SCHLEIERMACHER.

ZWEITEN THEILES DRITTER BAND.

DRITTE AUFLAGE.

BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1861.



INHALT.

	Seite
PHAIDON	3
PHILEBOS	83
ANHANG.	
THEAGES	169
DIE NEBENBUHLER	187
ALKIBIADES DER SOGENANNTE ERSTE	201
MENEXENOS	257
HIPPIAS. Das grössere Gespräch dieses Namens	279
KLEITOPHON	317
ANMERKUNGEN	327

PLATONS

WERKE.

ZWEITEN THEILES DRITTER BAND.

PHAIDON.

EINLEITUNG.

Was schon in der Einleitung zum Gastmahl vorläufig ist gesagt worden über die Verwandtschaft und das Zusammengehören dieser beiden Gespräche, das liegt uns nun zunächst ob in Beziehung auf das vorliegende Werk genauer durchzuführen, wie es eigentlich gemeint ist. Wollte nämlich Jemand des Versuchs wegen mit uns annehmen, das Gastmahl und der Phaidon zusammengenommen wären zu den bereits gegebenen Darstellungen des Sophisten und des Staatsmannes die dritte, die des Philosophen; so würden wir ihn dann, damit ihm auch das nähere nicht entgehe, aufmerksam darauf machen, dass in der Rede der Diotima aus dem Begriff der Liebe, um dieses Gebiet lediglich der Ausgeburt in dem Schönen anweisen zu können, das Verlangen nach der Weisheit ausdrükklich ausgeschlossen worden, und also gleichsam an einen andern Ort hin verwiesen, welches man schon an sich für eine Andeutung auf den Phaidon ansehen könnte. Denn Niemand wird ja wol in Abrede sein, dass, wenn die Liebe überhaupt das Gute haben will, alsdann, wer die Weisheit liebt, nicht auch die Weisheit vorzüglich sollte für sich haben wollen, so dass dieses eben so wesentlich zu seinem Thun und Leben gehört, als sie Andern mitzutheilen und einzupflanzen. Und erst durch diese beiden Verrichtungen des Philosophen ist sein Verhältniss zu dem Sophisten und dem Staatsmann vollkommen bestimmt. Denn der Staatsmann als solcher erzeugt auch, aber nur vorbereitend in der Gattung die besseren zwischen den äussersten Enden schwebenden Naturen, welche dann auch der Erkenntniss am meisten empfänglich sind; so dass der Philosoph am besten aus den Händen des wahren Staatsmannes den Gegenstand für seine Liebe empfängt, um dann in demselben das höhere Leben der Erkenntniss zu erzeugen und auszubilden. Und der Sophist gleichermassen ist auch in dialekti-

schem Theilen und Verknüpfen beschäftigt, aber von den Sinnen festgehalten in Lust und Wahn befangen haftet er nur an den irdischen Abbildern, und will nur das Nichtseiende daraus für sich gewinnen und haben. Der Philosoph hingegen strebt sich das Seiende zu erwerben und rein zu erhalten in Erkenntniss, und deshalb sucht er, um sich zu den Urbildern zu erheben in denen es allein zu finden ist, wie er könne seine Seele, der sie einwohnen, für sich allein wirken lassen und loskommen von dem Einfluss der Sinne und des gesammten Leibes. Und eben dieses ist das Verlangen reiner Geist zu werden, das Sterbenwollen des Weisen, welches uns zu Anfang dieses Werkes beschrieben wird, und aus dem sich alle folgenden Untersuchungen entwikkeln. Allein, wird mancher sagen, wenn auch dieses Sterbenwollen das andere wesentliche Treiben des Philosophen ist in Platons Sinn, so ist es doch nicht der hauptsächlichste Inhalt unseres Gespräches, sondern scheint nur als Einleitung und Veranlassung da zu stehen neben allen Verhandlungen über der Seelen Unsterblichkeit, welche doch offenbar dasjenige sind, worauf es am meisten ankommt. Dass nun die Unsterblichkeit wenigstens zu gleichen Theilen geht mit jenem Sterbenwollen, soll nicht geläugnet werden; nur übersehe auch Niemand, wie eben in die Beweisführungen über die Unsterblichkeit immer wieder die Möglichkeit und Wahrheit des Erkennens verwebt ist, und beides in der That auf das innigste verbunden für unseren Schriftsteller. Denn das Streben nach Erkenntniss könnte als ein Sterbenwollen gar nicht Statt finden, auch nicht in dem Philosophen, wenn es nothwendig zugleich wäre ein Vernichtetwerdenwollen. Und wenn die Seele das Seiende, welches nicht dem Entstehen und Vergehen und der ganzen Form des Werdens unterworfen ist, erkennen soll, so kann sie es, nach dem alten immer mit zu verstehenden Grundsaz, dass Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, auch nur als eine eben so seiende und auf eben solche Weise. So ist denn die Ewigkeit der Seele die Bedingung der Möglichkeit alles wahren Erkennens für den Menschen, und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens ist der Grund, aus welchem am sichersten und leichtesten die Ewigkeit der Seele eingesehen wird. Daher auch in den vorigen Gesprächen, in denen das Erkennen gesucht wurde, die Unsterblichkeit immer zugleich mit gesucht und geahnet ward; und man kann sagen, dass beide vom Gorgias und Theaitetos an immer mehr annähernd zusammentreten, bis sie endlich hier aufs genaueste verknüpft werden. Wer nun so den Zusammenhang dieser beiden Punkte im Sinn des Platon aufgefasst hat, der wird wol nicht läu-

ger Bedenken tragen, den Phaidon und das Gastmahl zusammenzustellen, und die Verwandtschaft beider anzuerkennen. Denn wie die dort beschriebene Liebe das Bestreben ist, das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden: so ist die hier dargestellte reine Betrachtung das Bestreben das Unsterbliche als solches aus dem Sterblichen zurükkzuziehn. Und beide sind offenbar nothwendig mit einander verbunden. Denn wenn die erkennende Seele wünscht, sich immer mehr und zulezt gänzlich aus dem Gebiete des Werdens und Scheinens zu entfernen: so ist es, da ihr doch obliegt sich immer alles unbeseelten anzunehmen, nur schuldiger Ersaz, dass sie zuvor die Erkenntniss Anderen, die länger in diesem Gebiete zu wandeln bestimmt sind, einpflanzte. Und auf der andern Seite, wenn die Seele sich bestrebt in Andere das Wahre hineinzubilden: so ist ja dieses die einzige Bewährung ihrer Liebe, wenn auch sie selbst dem Wahren allein anhangend so weit sie kann von dem Scheine flieht. Von diesen beiden wesentlichen Verrichtungen des Philosophen beherrscht nun je eine eines von unseren beiden Gesprächen; wiewol eben ihr nothwendiger Zusammenhang eine gänzliche Scheidung nicht zuliess, auch darin ganz dem Charakter dieser zweiten Periode der Platonischen Werkbildung entsprechend. Denn wie die Darstellung der Liebe in der Rede der Diotima gar nicht bestehen konnte ohne Rükkweisung auf die reine Betrachtung: so blikkt auch hier wo eigentlich die Betrachtung dargestellt wird auf mannigfaltige Weise das Verlangen hindurch, immer mit Gleichgesinnten zusammen zu leben, und in ihnen das Wahre mit zu erzeugen als gemeinsames Werk und Gut, nur dass es für den Sokrates gleichsam um ein ruhiges Hinscheiden zu gewähren als in seinem eigentlichen Kreise schon im wesentlichen vollendet dargestellt wird. Und dieses führt uns darauf, wie auch das mimische in beiden Gesprächen so sehr analog erscheint, und dasselbe Verhältniss bezeichnet. Im Gastmahl nämlich ist Sokrates vorzüglich dargestellt in der Festlichkeit und dem Glanze des Lebens, aber doch auch nicht vergessen, wie er in philosophische Betrachtung versunken alles übrige hintansezen konnte; im Phaidon hingegen ist das am meisten hervorragende die Ruhe und Heiterkeit, mit welcher er den Tod erwartet, als den Befreier von allem was die Betrachtung stört, und wiederum unterbricht er auch so nicht das gewohnte Zusammenleben, sondern will noch mit dem tödtlichen Becher die heiligen Gebräuche des festlichen Mahles begehen. Allgemein ist wol anerkannt, dass es wenig schöneres giebt von Darstellungen dieser Art als hier der sterbende Sokrates; aber

ganz wird doch die Seele erst von der Grösse des Gegenstandes erfüllt, wenn man beide Bilder desselben Mannes, das hier und das im Gastmahl aufgestellte in eines zusammenfasst.

Wenn nun Jemand fragen wollte, warum denn nicht, wenn die Sache eine solche Bewandniss hat, Platon dieses selbst gethan, und überhaupt die Darstellung des Philosophen in seinen beiderlei Thätigkeiten in Ein Werk zusammen gearbeitet habe: so ist dies, da man ihn selbst nicht mehr fragen kann, auf der einen Seite zu viel gefragt, und es kann uns nicht obliegen eine bestimmte Erklärung darüber zu geben; auf der andern Seite aber ist es leicht im allgemeinen hinzuweisen darauf, wie weit eben in dieser Periode die Philosophie selbst des Platon gebildet war, und wie sie ihm seine Werke gestaltete, so nämlich dass ohne gänzliche Trennung doch überwiegend in jedem ein Gegensaz vorherrscht, und ganz natürlich eben wie der Gorgias und der Theaitetos so auch das Gastmahl und der Phaidon zusammen gehören. Ja man kann sagen, dass sich diese Bildungsstufe in unserem Gespräch noch besonders abspiegelt in der Darstellung des Gegensazes zwischen Seele und Leib, welche beide auch schroff genug dem äusseren nach geschieden werden, aber doch, wo die Sache selbst redet, nie gänzlich von einander lassen können. Uebrigens aber wäre es auch ein wunderliches Missverständniss des Gesagten, wenn Jemand dieses so streng und äusserlich nehmen wollte, dass die beiden Gespräche der dritte Theil jener im Sophisten angekündigten Trilogie sind, als ob Platon, die öftere Wiederholung der nämlichen Form fürchtend, nun den Philosophen auf eine andere Weise darzustellen beschlossen, und weil er statt der etwas trokknen ironischen Eintheilungen wieder die prachtvollste Mimik erwählt hätte, eben dadurch vielleicht zu einer Theilung des Gegenstandes bewogen worden wäre, und sich so beide Gespräche mit einander construirt und sie zugleich entworfen hätte. Denn es wäre zu derb und handfest, dergleichen behaupten zu wollen. Sondern leicht kann Platon die Trilogie haben unvollendet fallen gelassen, meinend, seine Leser könnten sich nun den Philosophen wie den zweiten Theil jener einen Rede im Phaidros selbst construiren, aus manchem früheren und späteren, worauf er sie in Gedanken verweisen konnte. Hat es sich aber auch so verhalten, so musste ihm dennoch, und dies ist es eigentlich nur was wir behaupten, im Fortschreiten auf seiner schriftstellerischen Laufbahn nothwendig dieselbe Aufgabe unter einer andern Form wiederkommen.

Unsere beiden Gespräche nämlich bilden den ersten, so wie der

Philebus den zweiten Uebergangspunkt von den bisherigen Werken, deren Charakter das indirecte Verfahren war, zu den folgenden unmittelbar constructiven. Und wenn Platon im Begriff zu einer andern Methode sich zu wenden das, was er mit der bisherigen beabsichtiget, und was er, wenngleich ohne überall die Resultate mit gleicher Bestimmtheit auszusprechen, auch wirklich gelehrt und festgestellt hatte, noch einmal, beschliessend sowol das Alte als vorbereitend das Neue, zusammenfassen wollte: was konnte ihm anders entstehen, als dass er das Thun des Philosophen als reines Thun, denn die Schilderung seiner Werkbildung sollte nun ihm erst angehn, so darstellte, wie er es nach eigner Lust und Einsicht geübt hatte? Merkwürdig bleibt es freilich und könnte auf eine frühere Abfassung unserer Gespräche zu deuten scheinen, dass das in den unmittelbar vorangehenden Gesprächen so fast verschwundene und im Philebos auch gleich wieder sehr zurükkgedrängte mimische in diesen beiden Gesprächen so gewaltig heraustritt, gleichsam in seiner lezten und höchsten Glorie. Allein theils sieht wol Jeder, dass das mimische auch in keinem andern Gespräche, am wenigsten in den frühesten, dem Phaidros und dem Protagoras so ganz in den Gegenstand verwachsen und innig mit ihm eines ist als hier, und es also auch nirgends ein grösseres Recht hatte, sich in vollem Glanze zu zeigen. Theils auch können mancherlei andere Umstände hiezu Veranlassung gegeben haben, im Gastmahl, von welchem ohnehin gewiss ist, dass es nicht zu den früheren Werken des Platon gehört, in diesem etwa die nicht abzuläugnende apologetische Tendenz der eine anschauliche Darstellung des sokratischen Lebens sehr gut musste zu statten kommen, im Phaidon vielleicht die Erinnerung an die eigenen sikelischen Begebenheiten, und der Wunsch zu zeigen, wie feigherzige Furcht vor dem Tode dem wahren Schüler des Sokrates nicht einwohnen könne. Darum ist es auch gar nicht das genaue Verhältniss zu dem Gastmahle allein, was dem Phaidon diese Stelle in den Platonischen Werken bestimmt. Vielmehr ist es das so deutliche Zusammenfassen alles bisherigen, die bestimmte Vorbereitung auf das künftige, worauf wir einen Jeden vorzüglich verweisen; mag ihm dann jenes besondere Verhältniss mehr oder minder klar einleuchten, dies kann der Hauptsache keinen Eintrag thun.

Zuerst wird wol Jeder sehen, dass nur bei dem Uebergang von den bisherigen Werken zu den künftigen jene Rechenschaft an ihrer Stelle war, die uns hier Platon in der Person des Sokrates ablegt von seinen Fortschritten in der Speculation, und von den

Wendungen seiner philosophischen Laufbahn, wie er nämlich den Anfang gemacht mit dem Anaxagoras, wie ihm durch diesen zuerst die Idee des Guten und die Herrschaft der Vernunft als höchste Norm aller Weltbetrachtung eingeleuchtet, wie er sich auf dialektischem Wege von der Untauglichkeit der Empedokleischen Physik überzeugt, und deshalb, so lange seine eigene Idee ihm noch nicht klar genug gewesen, um sie als Princip treu und vollständig durchzuführen, nicht anders als kritisch und hypothetisch habe zu verfahren gewusst, was vorzüglich wol auf seine Behandlung der Eleatischen und Herakleitischen Philosophie geht, und auf das Resultat derselben, dass nur die ewigen Formen das Beharrliche sind zu dem Wechselnden und die wahren Einheiten zu dem Mannigfaltigen, und dass nur auf sie und die Beziehung der Dinge zu ihnen Erkenntniss und Wissenschaft von irgend etwas kann gebaut werden. Welcher Grundsaz hier zuerst ganz frei und mit solcher Bezugnahme auf die Construction der Wissenschaft aufgestellt wird, dass Jeder, der sich auf Platonische Wendungen und den Platonischen Werth der Ausdrükke versteht, sehr leicht sehen muss, indem Platon dieses geschrieben, sei ihm auch die Idee des Guten nicht mehr zu fremd gewesen oder zu unklar, um aus ihr in Verbindung mit jenem Grundsaz beide Wissenschaften, die auch hier angedeutet werden, aufzubauen. Sondern jeder recht aufmerksame Leser fühlt gewiss bei dieser Stelle die bestimmteste Neigung, gleich aus dem Phaidon in den Timaios hinüberzuspringen, bis er sich etwa besinnt, dass dem Platon das sittenwissenschaftliche überall früher komme in seinen Darstellungen als das naturwissenschaftliche, und dass auf der andern Seite doch auch die Idee des Guten selbst, noch einer genaueren Darlegung fähig, und zumal wegen der damals schwebenden Streitpunkte, auch wol bedürftig sei, und wir also zuvor noch den Philebos und die Republik durchzumachen haben, die auch hier beide offenbar aus dem Phaidon emporkeimen. Auch das entgeht wol keinem gesunden Gefühl, dass die Lehre von der Seele in unserm Gespräch noch unfertig ist, aber doch in der lezten Entwikklung, nicht mehr mythologisch verpuppt wie im Phaidros, sondern wie der eben ausschlüpfende Schmetterling, dem nur noch die Flügel, welches ja in wenigen Momenten geschieht, zur Vollständigkeit wachsen müssen, was dann ebenfalls ganz nahe auf den Timaios hinweiset. Denn wie die Seele hier beschrieben wird als Leben überall hinbringend, als dem sich immer gleich bleibenden verwandter, das nähert sich zwar der strengen Bestimmtheit, aber es ist sie noch nicht selbst, und es sieht ganz so aus, wie

wenn Jemand von einem Gegenstand, dem eine eigne Untersuchung soll gewidmet werden, zum Behuf einer andern soviel nur beibringt, als Jeder ohne weiteres zugeben muss.

Wie nun alle diese Andeutungen auf das, was noch kommen sollte, dem Phaidon seinen Plaz anweisen vor den lezten grossen Werken des Platon, aber nahe an dieselben ihn hinanrükkend: so bestimmen auch alle Verhältnisse zu den bereits mitgetheilten Gesprächen ihm seinen Plaz nach diesen. Wenn wir nämlich auf die Gespräche, welche den zweiten Theil bilden, in der Ordnung, wie sie hier aufgeführt werden, sehen: so finden wir, dass in demselben der Zusammenhang, welcher statt findet zwischen der Platonischen Lehre von der Erkenntniss und der von der Unsterblichkeit, noch nicht mit festen Strichen sondern nur auf entfernte Art gezeichnet wird, indem wo von dem seienden und gleichen im Gegensaz des veränderlichen und werdenden die Rede ist, auch immer irgendwie der Unsterblichkeit Erwähnung geschieht. Näher wird er zuerst gebracht durch die Art, wie im Menon die Lehre, dass die Erkenntniss Erinnerung sei, durchgeführt und anschaulich gemacht wird, worauf sich auch Platon hier im Phaidon beruft, vielleicht bestimmter und ausdrükklicher als irgend sonstwo auf ein früheres Werk. Denn wer diese Berufung läugnen wollte, dem bliebe schwerlich etwas anderes übrig, als anzunehmen, die Aussage des Sokratischen Kebes gehe nur auf mündliche Vorträge sei es nun des Sokrates oder des Platon zurükk, und nach eben dieser Aussage sei nun der Menon, aber dann wol nicht vom Platon selbst sondern von einem Andern gebildet worden; was indess wol keinem, der irgend gesunde Kritik ausübt, wird wahrscheinlich gemacht werden können. Ganz klar aber konnte jener Zusammenhang nicht füglich dargestellt werden, bis die im Sophisten enthaltenen Untersuchungen vorangegangen waren; und die Leichtigkeit, mit der sich Sokrates alles was diesen Punkt betrifft als längst abgesprochene Sachen zugeben lässt, wäre ohne eine solche Beziehung unerklärlich. Darum also erfolgt diese Darstellung erst hier, hier aber dafür auch ganz vollständig, und der Ort, wo sie gegeben wird, ist unstreitig der Kern des ganzen Gespräches, wie denn offenbar der Platonische Sokrates selbst darauf das meiste Gewicht legt, dass es die gleiche Nothwendigkeit ist, vermöge deren die Ideen sind und die Seele ist, auch ehe wir geboren werden, und auch die gleiche Weise wie die Ideen sind und wie die Seele ist ausser dem Gebiete des Werdens, worin sie im Leben erscheint. Dieses nur ist dem Sokrates und den seinigen das unmittelbar gewisse, woran

sie fest halten, eben weil es mit der Realität der Erkenntniss selbst unmittelbar eins und dasselbige ist; und diejenigen, welche den Platon anders verstehen, oder wenigstens ihm eine andere Vorstellung der Unsterblichkeit, als sei sie das ihm unmittelbar gewisse und das Resultat seiner Demonstration, unterschieben, mögen sich durch diese Stelle warnen lassen, dass sie sich nicht denen ohne es zu wollen beigesellen, welche verwirrt genug träumen, dass nach Platon auch die Ideen ausser der Natur und ausser dem Gemüth noch irgendwo ein ich weiss nicht auf welche Weise sinnliches oder irgendwie räumliches und äusseres Dasein hätten. Denn ausser dem was mit jenem höheren wahrhaft unsterblichen Sein der Seele nothwendig zusammenhängt, und hier auch als eine ordentliche Rede durchgeführt wird, dass nämlich die in der Zeit sich immer wiederholenden Erscheinungen der Seele im Leibe immer wieder aus der Fülle jener Unsterblichkeit hervorgehen, und wahre Wiederholungen sind, nicht neue Schöpfungen, ausser diesem ordnet Platon selbst alle andern Vorstellungen und näheren Bestimmungen unter jene Lehre als nicht gleichartiges noch von gleichem Grade der Gewissheit, sondern theils als anmuthiges Gespräch und als Beschwörungen für das Kind in uns, welches thörichterweise den Tod fürchtet, theils hat es überhaupt eine andere Beziehung. So zum Beispiel sind die wiederholten und immer vervollkommneten Erscheinungen der Seele im Leben des Leibes ganz gleichartig und gleichlaufend mit den verschiedenen Orten derselben auf der Erde, an deren einem sie auch deutlicher und minder getrübt sieht als an andern; aber was sie sieht sind doch immer nur die Dinge, und nicht im helleren Vorstellen deutlicherer Abdrükke der Ideen bewährt sich ihr höheres und wahrhaft unsterbliches Sein, sondern nur im Erkennen selbst. Daher dient beides wol mehr dazu, das ganze Gebiet der Seele im Reiche des Werdens und des leiblichen Lebens zu verzeichnen, als die Unsterblichkeit selbst darzustellen oder näher zu bestimmen. Ja wer weiss, ob nicht der ganze Einwurf des Kebes, dass das Ueberdauern der Seele über viele Leiber noch nicht die Unsterblichkeit beweise, der etwas hart und unerwartet an den Simmias, den Schüler des Philolaos gerichtet wird, verdekkterweise gegen die Pythagoreer gemeint ist, welche glaubten in der Seelenwanderung die Unsterblichkeit dargestellt zu haben, und daher, worüber auch früher geklagt wird, nichts genaueres über diese lehrten. Nur lasse sich Niemand etwa hiedurch und durch die Harmonia verführen, zu glauben, dass vielleicht auch Simmias seine Einwendung, dass die Seele wol nur Stimmung des im Körper ge-

gebenen sein könne, gleichsam im Namen der Pythagoreer vortrage. Vielmehr waren diese wol darin ganz einig mit Platon, dass nur die Tugend und das Laster als Stimmung der Seele selbst könne angesehen werden, und die Einwendung ist vielmehr ganz im Geiste des strengen atomistischen Systems, dem sich aber freilich von dieser Seite Empedokles nicht wenig nähert, so dass sich schwerlich möchte entscheiden lassen, wem namentlich die Einkleidung des Gedankens abgeborgt oder angepasst ist. Und wem die Beantwortung theilweise wenigstens unklar und ungenügend scheint, der übersehe nur nicht, dass sie sich auf den schon an mehreren Orten angeregten Unterschied bezieht zwischen den Begriffen, welche dem mehr und weniger unterworfen sind, und denen, welche ein eigenes Sein ausdrükkend auch ihr Maass in sich selbst haben; denn hieraus lässt sich wol finden, obgleich es nicht ganz in unserer Art ist die Sache zu sehen, wiefern die Stimmung wol sich unter jene sezen lasse, die Seele aber nur unter diese.

Ungerechnet nun diese allgemeine Beziehung auf die bisherigen Gespräche vermöge der Verbindung zwischen der Lehre von der Erkenntniss und der von der Unsterblichkeit, fehlt es auch nicht an anderen mehr oder minder mit jenem durchgreifenden Hauptpunkt zusammenhängenden Rükkweisungen auf anderes frühere. So erinnert zum Beispiel ausser jener Anführung auch dasjenige noch an eine Stelle im Menon, was hier von der gemeinen und bürgerlichen Tugend gesagt wird, und es scheint, Platon habe hier zeigen gewollt, dass diese niedere Art der Tugend, eigentlich nur ein Schattenbild der wahren, auch stattfinden könne, ohne dass selbst eine eigene richtige Vorstellung dabei zum Grunde liegt; und jene Ansicht im Staatsmann von den natürlichen Anlagen, welche die eine zu dieser, die andere zu jener Tugend führen, bildet gleichsam den Uebergang zwischen beiden. So auch wo von der wahren Tugend die Rede ist, und sie als Vernünftigkeit beschrieben wird, sezt die Art, wie auf den Protagoras Rükksicht genommen und noch einmal jeder Missverstand der dortigen Dialektik beseitigt wird, eigentlich alle dazwischenliegenden Untersuchungen voraus. Denn nun erst können wir wissen, was doch nothwendig dazu gehört, dass das Abschäzen verschiedener Lustgrade gegen einander keine Erkenntniss sein kann. Ferner die Abkunft der Geborenwerdenden aus den Todten, die hier aus einem Naturgesez alles Werdenden allgemein abgeleitet wird, haben wir im Staatsmann schon in einer mythischen Darstellung gehabt, die sich wol einem Jeden als die frühere wird zu erkennen geben. So ist auch ebendaselbst schon der erste Grund

gelegt zu der höchsten Erweiterung und allgemeinsten Behandlung des Begriffs der Seele, indem gesagt ist, dass auch Himmel und Erde der Natur des Leibes theilhaftig sind, zu dem es ja auf diese Weise nothwendig auch eine Seele geben muss, so dass auch von dieser Seite angesehn der Phaidon näher vorbereitend und bestimmend zwischen jenes Werk und den Timaios tritt. Eben so wenn man genau betrachtet, was hier von der Lust gesagt wird, kann man kaum glauben, es sei früher als das im Gorgias abgehandelte, so sehr ist es leidenschaftloser hingestellt und aus einer tieferen Anschauung geschöpft; wol aber wird es Jeder für früher erkennen, als den Philebos, der erst die ausgeführte Darstellung des Angenehmen von dieser Seite enthält; ja es scheint fast, als ob Platon hier habe darauf vorbereiten gewollt, dass dieser Gegenstand noch einmal müsse abgehandelt werden, und zwar reifer, ruhiger, mit mehr Berükksichtigung der Natur. Für Jeden aber, der vom Phaidon aus auf die bisher mitgetheilten Werke umherschaut, wird wol am meisten Reiz haben die Vergleichung desselben mit dem Phaidros, wegen der mannigfaltigen Berührungspunkte zwischen beiden. Und vielleicht wird es den meisten so gehn, dass wenn sie den Phaidon schon eine Weile hinter sich haben, und sie sich dann den Phaidros dicht vors Auge halten, sie einzelne Punkte in demselben finden werden, die ihnen dem Phaidon zu ähnlich scheinen, um einen grossen Zwischenraum zwischen beiden zu gestatten, ja vielleicht manche, in denen sie noch mehr Vorschmakk vom Timaios finden, und deshalb den Phaidros für später halten möchten als den Phaidon; woraus ich mir denn erkläre, wie auch diese Meinung Anhänger gefunden hat. Wer hingegen sich beide Werke in gleiche Entfernung stellt, und also das Ganze von beiden gleichförmig zu überschauen im Stande ist, der glaube ich wird sich wundern müssen, um wievieles doch der Phaidon sich vollendeter zeigt, weiser und eines reiferen Alters würdig, so dass er sich recht zum Phaidros verhält, wie der sterbende Sokrates zu jenem, der noch vieles zu lernen hofft von den Leuten auf dem Markte. Denn schon das mythische sogar, wieviel nüchterner ist es und besonnener! Hier ist nicht mehr die Rede von einem überhimmlischen Ort und von einem blinzelnden Schauen der Ideen, und kein Bedürfniss regt sich der trokken aufgestellten Unsichtbarkeit derselben durch ein missdeutliches Bild nachzuhelfen; sondern es genügt, um den Kreislauf der Seele zu zeigen, an einer Darstellung der Erde, welche zwar auch auf Sagen der Dichter und der Weisen gebaut ist, aber doch auf späteren, mehr Ahndung von Wissenschaft enthaltenden. Ja wie-

wol man nicht in jeder Einzelheit eine besondere Bedeutung suchen soll, würden wir doch demjenigen kaum abstimmen, welcher vermuthete, was von Sokrates Behandlung der Aesopischen Fabeln gesagt wird, sei eine Rechtfertigung dafür, dass in den meisten Platonischen Mythen so wenig eigne Erfindung enthalten ist. Und wie viel gebildeter ist nicht im Phaidon das philosophische Talent, wieviel bestimmter tritt der Zusammenhang eigner Einsichten auf, wie wird hier, verglichen mit jener jugendlichen Freude an den ersten Elementen, über die philosophische Methode gesprochen aus langer Uebung und vielseitiger Kenntniss, so dass gewiss leichter der junge Platon den Sokrates im Phaidros so jung konnte reden lassen, als im Phaidon so alt. Ja selbst wenn Jemand annehmen will, Platon habe, als er den Phaidros schrieb, schon Kenntniss gehabt von pythagoreischen Schriften, was uns jedoch noch immer keinesweges nothwendig scheint; wie ganz anders wird von dieser Schule dort gehandelt, wo sie als eine ferne mythische Weisheit erscheint, und hier, wo Platon Hand anlegt um das unzulängliche in ihren Lehren zu ergänzen. Und nun der im Phaidros geführte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, wird wol Jemand glauben können, dieser sei noch eine annehmliche Zugabe nach allem was in unserem Gespräch über diesen Gegenstand darüber verhandelt ist? Und wird nicht vielmehr Jeder einsehn, Platon habe diesen Beweis bei Seite gestellt und gleichsam verläugnet, weil er sich nun gescheut, die Seele, wie er dort gethan, Urgrund, oder Gott, welcher der wahre Urgrund ist, Seele zu nennen? Diejenigen also, welche den Phaidon gleich nach des Sokrates Tode, den Phaidros aber erst nach der Aegyptischen Reise geschrieben glauben, was können sie wol ausser dem in der Einleitung zum Phaidros schon besprochenen noch aufbringen, als etwa einerseits den grossen Fund, wenn wir ihnen dieses nicht erst leihen, dass im Phaidros als Veranlasser von Reden Simmias deshalb über den Phaidros gesezt werde, weil er die Reden im Phaidon veranlasst habe, und andrerseits jene einzelnen Stellen im Phaidros, in denen doctrinelle Gegenstände mit einer grösseren Bestimmtheit ausgesprochen werden, als der ersten Schrift zuzukommen scheint, und in denen Wörter vorkommen, welche Untersuchungen voraussezen, die sich erst in anderen Gesprächen finden. Allein wie wenig jener Umstand gegen alles von uns aufgestellte besagen will, leuchtet wol Jedem ein; und so auch kann Jedem überlassen bleiben, sich selbst zu erklären, wie diese wenigen Stellen des Phaidros aus der dialektischen Tendenz desselben auch bei einem noch ganz unentwikkelten Zustande

der Platonischen Philosophie enstanden sind, so dass es der Ausrede gar nicht bedarf, als seien sie bei einer späteren Bearbeitung erst eingelegt, wiewol sie eingelegt genug aussehn. Endlich ohne allen Bezug auf den Phaidros wäre wol für eine so frühe Stellung des Phaidon nichts zu sagen, als dass eine so ausführliche Darstellung des Sokrates nur kurz nach seinem Tode an ihrem Ort gewesen wäre, und dass die Stelle im Theaitetos über die Flucht von hinnen eine Erläuterung über das Sterbenwollen im Phaidon sein solle; und solche Gründe anführen heisst genugsam die Schwachheit der Sache ins Licht sezen.

Diese Auseinandersezung, in welche sich zugleich von selbst eingefügt hat, was über den Inhalt des Gesprächs vorher zu erinnern war, wird hoffentlich dem Phaidon seine Stelle zwischen dem Gastmahl und dem Philebos sichern. Ausserdem sind chronologische Spuren nicht geradezu vorhanden, wol aber deuten mehrere Zeichen auf eine spätere Zeit. Nur auf zwei wollen wir aufmerksam machen. Einmal trägt die Art, wie Sokrates sowol in dem Mythos den Siz der hellenischen Bildung als die schlechteste Gegend der Erde darstellt, als auch ausdrükklich seine Schüler ermahnt, die Weisheit auch ausserhalb Hellas unter den Geschlechtern der Barbaren zu suchen, durchaus das Gepräge einer späteren Zeit, wo vorzüglich vielleicht durch die Bekanntschaft mit den Pythagoreern die Sehnsucht nach morgenländischer Weisheit aufgeregt war, und hat eine ganz andere Bedeutung als anderwärts wol einzelne Anpreisungen der Aegyptier oder Lokrer oder Geten. Dann aber auch wird hier offenbar die Bekanntschaft mit den Schriften des Philolaos vorausgesezt, und das Gespräch selbst lehrt genugsam, dass diese in Athen selbst damals noch nicht einheimisch waren, weil nur den Thebischen Freunden zugemuthet wird von der Lehre des Mannes, der sich dort aufgehalten, zu wissen; nach Schriften aber, die in Athen bekannt waren, auf andere Weise pflegt gefragt zu werden; so dass die Sage allerdings Wahrscheinlichkeit gewinnt, Platon habe diese Bücher als ein Gastgeschenk von seinen Reisen mitgebracht.

PHAIDON.

ECHEKRATES. PHAIDON.

Echekrates. Warest du selbst, o Phaidon, bei dem Sokra- 57
tes an jenem Tage, als er das Gift trank in dem Gefängniss, oder hast du es von einem andern gehört?

Phaidon. Selbst war ich da, o Echekrates.

Echekrates. Was also hat denn der Mann gesprochen vor seinem Tode, und wie ist er gestorben? Gern hörte ich das. Denn weder von meinen Landsleuten den Phliasiern reiset jezt leicht einer nach Athen, noch ist von dort her seit geraumer Zeit ein Gastfreund angekommen, der uns etwas genaues darüber berichten konnte, ausser nur dass er das Gift getrunken hat und gestorben ist, von dem übrigen wusste keiner etwas zu sagen.

Phaidon. Auch von der Klage also habt ihr nichts erfahren, wie es dabei hergegangen ist?

Echekrates. Ja, das hat uns Jemand erzählt, und wir haben uns gewundert, dass, da sie schon längst abgeurtheilt war, er offenbar erst weit später gestorben ist. Wie war doch das, o Phaidon? 58

Phaidon. Durch Zufall fügte es sich so, Echekrates. Es traf sich nämlich, dass gerade an dem Tage vor dem Gericht das Schiff war bekränzt worden, welches die Athener nach Delos senden.

Echekrates. Was hat es damit auf sich?

Phaidon. Dies ist das Schiff, wie die Athener sagen, worin einst Theseus fuhr, um jene zweimal sieben nach Kreta zu bringen, die er rettete und sich selbst auch. Damals nun hatten sie dem Apollon gelobt, wie man sagt, wenn sie gerettet würden, ihm jedes Jahr einen Aufzug nach Delos zu senden, welchen sie nun seitdem immer und auch jezt noch jährlich an den Gott senden. Sobald nun dieser Aufzug angefangen hat, ist es gesezlich, während dieser Zeit die Stadt rein zu halten, und von Staats wegen Nie-

manden zu tödten, bis das Schiff in Delos angekommen ist, und auch wieder zurükk. Und dies währt bisweilen lange, wenn widrige Winde einfallen. Des Aufzuges Anfang ist aber, wenn der Priester des Apollon das Vordertheil des Schiffes bekränzt; und dies, wie ich sage, war eben den Tag vor dem Gerichtstage geschehen. Daher hatte Sokrates soviel Zeit in dem Gefängniss zwischen dem Urtheil und dem Tode.

Echekrates. Wie war es aber bei seinem Tode selbst, o Phaidon? was wurde gesprochen und vorgenommen? welche von seinen Vertrauten waren bei dem Manne? oder liess die Behörde sie nicht zu ihm, und er starb ohne Beisein von Freunden?

Phaidon. Keinesweges, sondern es waren deren, und zwar ziemlich viele zugegen.

Echekrates. Alles dieses bemühe dich doch uns recht genau zu erzählen, wenn es dir nicht etwa an Musse fehlt.

Phaidon. Nein ich habe Musse, und will versuchen es euch zu erzählen. Denn des Sokrates zu gedenken, sowol selbst von ihm redend als auch Anderen zuhörend, ist mir immer von allem das erfreulichste.

Echekrates. Und eben solche, o Phaidon, hast du jezt zu Hörern. Also versuche nur alles so genau du immer kannst uns vorzutragen.

Phaidon. Mir meines Theils war ganz wunderbar zu Muthe dabei. Bedauern nämlich kam mir gar nicht ein als wie einem, der bei dem Tode eines vertrauten Freundes zugegen sein soll; denn glükkselig erschien mir der Mann, o Echekrates, in seinem Benehmen und seinen Reden, wie standhaft und edel er endete, so dass ich vertraute, er gehe auch in die Unterwelt nicht ohne göttlichen Einfluss, sondern auch dort werde er sich wolbefinden, wenn jemals einer sonst. Darum nun trat mich weder etwas weich-
59 herziges an, wie man doch denken sollte bei solchem Trauerfall, noch auch waren wir fröhlich wie in unsern philosophischen Beschäftigungen nach gewohnter Weise, obwol unsere Unterredungen auch von dieser Art waren; sondern in einem wunderbaren Zustande befand ich mich und in einer ungewohnten Mischung die aus Lust zugleich und Betrübniss zusammengemischt war, wenn ich bedachte, dass Er nun gleich sterben würde. Und alle Anwesenden waren fast in derselben Gemüthsstimmung, bisweilen lachend, dann wieder weinend, ganz vorzüglich aber einer unter uns, Apollodoros. Du kennst ja wol den Mann und seine Weise.

Echekrates. Wie sollte ich nicht!

Phaidon. Der war nun ganz vorzüglich so; aber auch ich war gleichermassen bewegt und die ürigen.

Echekrates. Welche aber waren denn gerade da, Phaidon?

Phaidon. Eben dieser Apollodoros war von den einheimischen zugegen, und Kritobulos mit seinem Vater Kriton; dann noch Hermogenes und Epigenes und Aeschines und Antisthenes. Auch Ktesippos der Paeanier war da, und Menexenos und einige andere von den Eingebornen; Platon aber glaube ich war krank.

Echekrates. Waren auch noch Fremde zugegen?

Phaidon. Ja, Simmias der Thebaier und Kebes und Phaidondes, und aus Megara Eukleides und Terpsion.

Echekrates. Wie aber Aristippos und Kleombrotos, waren die da?

Phaidon. Nein, es hiess sie wären in Aegina.

Echekrates. War noch sonst Jemand gegenwärtig?

Phaidon. Ich glaube, dies waren sie ziemlich Alle.

Echekrates. Und wie nun weiter? Was für Reden sagst du wurden geführt?

Phaidon. Ich will versuchen, dir alles von Anfang an zu erzählen. Wir pflegten nämlich auch schon die vorigen Tage immer zum Sokrates zu gehen, ich und die Andern, und versammelten uns des Morgens im Gerichtshause, wo auch das Urtheil gefällt worden war; denn dies ist nahe bei dem Gefängniss. Da warteten wir jedesmal bis das Gefängniss geöffnet wurde, und unterredeten uns unterdessen. Denn es wurde nicht sehr früh geöffnet; sobald es aber offen war, gingen wir hinein zum Sokrates, und brachten den grössten Theil des Tages bei ihm zu. Auch damals nun hatten wir uns noch früher versammelt, weil wir Tages zuvor, als wir Abends aus dem Gefängniss gingen, erfahren hatten, dass das Schiff aus Delos angekommen sei. Wir gaben uns also einander das Wort, auf das früheste an dem gewohnten Ort zusammenzukommen. Das thaten wir auch, und der Thürsteher, der uns aufzumachen pflegte, kam heraus und sagte, wir sollten warten und nicht eher kommen, bis er uns riefe. Denn, sprach er, die Elf lösen jezt den Sokrates, und kündigen ihm an, dass er heute sterben soll. Nach einer kleinen Weile kam er denn und hiess uns hineingehn. Als wir nun hineintraten, fanden wir den Sokrates eben entfesselt, und Xanthippe, du kennst sie doch, sein Söhnchen auf dem Arm haltend, sass neben ihm. Als uns Xanthippe nun sah, wehklagte sie, und redete allerlei dergleichen wie die Frauen pflegen, wie O Sokrates, nun reden diese deine Freunde zum leztenmale mit

dir, und du mit ihnen. Da wendete sich Sokrates zum Kriton, und sprach, O Kriton, lass doch Jemand diese nach Hause führen. Da führten einige von Kritons Leuten sie ab heulend und sich übel geberdend. Sokrates aber auf dem Bette sizend zog das Bein an sich und rieb sich den Schenkel mit der Hand, indem er zugleich sagte, Was für ein eigenes Ding, ihr Männer, ist es doch um das, was die Menschen angenehm nennen, wie wunderlich es sich verhält zu dem was ihm entgegengesezt zu sein scheint, dem unangenehmen, dass nämlich beide zu gleicher Zeit zwar nie in dem Menschen sein wollen, doch aber wenn einer dem einen nachgeht und es erlangt, er meist immer genöthiget ist auch das andere mitzunehmen, als ob sie zwei an einer Spize zusammengeknüpft wären; und ich denke, wenn Aesopos dies bemerkt hätte, würde er eine Fabel daraus gemacht haben, dass Gott beide, da sie im Kriege begriffen sind, habe aussöhnen wollen, und weil er dies nicht gekonnt, sie an den Enden zusammengeknüpft habe, und deshalb nun, wenn Jemand das eine hat, komme ihm das andere nach. So scheint es nun auch mir gegangen zu sein; weil ich von der Fessel in dem Schenkel vorher Schmerz hatte, so kommt mir nun die angenehme Empfindung hintennach. — Darauf nahm Kebes das Wort, und sagte, Beim Zeus, Sokrates, das ist gut, dass du mich daran erinnerst. Denn nach deinen Gedichten, die du gemacht hast, indem du die Fabeln des Aesopos in Verse gebracht, und nach dem Vorgesang an den Apollon, haben mich auch andere schon gefragt, und noch neulich Euenos, wie es doch zugehe, dass seit dem du dich hier befindest du Verse machest, da du es zuvor nie gethan hast. Ist dir nun etwas daran gelegen, dass ich dem Euenos zu antworten weiss, wenn er mich wieder fragt, und ich weiss gewiss, das wird er: so sprich was ich ihm sagen soll. — Sage ihm denn, sprach er, o Kebes, die Wahrheit, dass ich es nicht thue, um etwa gegen ihn und seine Gedichte aufzutreten, denn das wüsste ich wol wäre nicht leicht, sondern um zu versuchen, was wol ein gewisser Traum meine, und mich vor Schaden zu hüten, wenn etwa dies die Musik wäre, die er mir anbefiehlt. Es war nämlich dieses; es ist mir oft derselbige Traum vorgekommen in dem nun vergangenen Leben, der mir bald in dieser bald in jener Gestalt erscheinend immer dasselbige sagte, O Sokrates, sprach er, mach und treibe Musik. Und ich dachte sonst immer, nur zu dem was ich schon that ermuntere er mich
61 und treibe mich noch mehr an, wie man die Laufenden anzutreiben pflegt, so ermuntere mich auch der Traum zu dem was ich

schon that, Musik zu machen, weil nämlich die Philosophie die vortrefflichste Musik ist, und ich diese doch trieb. Jezt aber seit das Urtheil gefällt ist, und die Feier des Gottes meinen Tod noch verschoben hat, dachte ich doch, ich müsse, falls etwa der Traum mir doch beföhle, mit dieser gemeinen Musik mich zu beschäftigen, auch dann nicht ungehorsam sein, sondern es thun. Denn es sei doch sicherer, nicht zu gehn, bis ich mich auch so vorgesehen und Gedichte gemacht, um dem Traum zu gehorchen. So habe ich denn zuerst auf den Gott gedichtet, dem das Opfer eben gefeiert wurde, und nächst dem Gott, weil ich bedachte, dass ein Dichter müsse, wenn er ein Dichter sein wolle, Fabeln dichten und nicht vernünftige Reden, und ich selbst nicht erfindsam bin in Fabeln, so habe ich deshalb von denen die bei der Hand waren und die ich wusste, den Fabeln des Aesopos, welche mir eben aufstiessen, in Verse gebracht. Dieses also, o Kebes, sage dem Euenos, und er solle wohlleben, und wenn er klug wäre, mir nachkommen. Ich gehe aber, wie ihr seht, heute, denn die Athener befehlen es. — Da sagte Simmias, Was lässt du doch da dem Euenos sagen, o Sokrates! ich habe schon viel mit dem Manne verkehrt; aber soviel ich gemerkt, wird er auch nicht die mindeste Lust haben dir zu folgen. — Wie so? fragte er, ist Euenos nicht ein Philosoph? — Das dünkt mich doch, sprach Simmias. — Nun so wird er auch wollen, er und jeder der würdig an diesem Geschäfte theilnimmt nicht unwürdig hiezu mit gehört. Nur Gewalt wird er sich doch nicht selbst anthun; denn dies sagen sie sei nicht recht. Und als er dies sagte, liess er seine Beine von dem Bett wieder herunter auf die Erde, und so sizend sprach er das übrige. — Kebes fragte ihn nun, Wie meinst du das, o Sokrates, dass es nicht recht sei, sich selbst Leides zu thun, dass aber doch der Philosoph dem Sterbenden zu folgen wünsche? — Wie Kebes? habt ihr über diese Dinge nichts gehört, du und Simmias, als ihr mit dem Philolaos zusammenwaret? — Nichts genaues wenigstens, Sokrates. — Auch ich kann freilich nur vom Hörensagen davon reden; was ich aber gehört, bin ich gar nicht abgünstig euch zu sagen. Auch ziemt es sich ja wol am besten, dass der, welcher im Begriff ist dorthin zu wandern, nachsinne und sich Bilder mache über die Wanderung dorthin, wie man sie sich wol zu denken habe. Was könnte einer auch wol noch weiter thun in der Zeit bis zum Untergang der Sonne! — Weshalb also sagen sie, es sei nicht recht sich selbst zu tödten, o Sokrates? Denn ich habe dies auch schon, wonach du eben fragtest, vom Philolaos gehört, als er sich bei uns auf-

hielt, und auch schon von andern, dass man dies nicht thun dürfe. Genaues aber habe ich von keinem jemals etwas darüber gehört. —
62 So musst du dich noch weiter bemühen, sagte er, du kannst es ja wol noch hören. Vielleicht aber kommt es dir auch wunderbar vor, das dies allein unter allen Dingen schlechthin so sein soll, und auf keine Weise, wie doch sonst überall, bisweilen und einigen besser zu sterben als zu leben. Und denen nun besser wäre zu sterben, wird dir wunderbar vorkommen, dass es diesen Menschen nicht erlaubt sein solle, sich selbst wohlzuthun, sondern sie einen andern Wohlthäter erwarten sollen. — Da sagte Kebes etwas lächelnd und in seiner Mundart, Das mag Gott wissen. — Es kann freilich so scheinen unvernünftig zu sein, sprach Sokrates, aber es hat doch auch wieder einigen Grund. Denn was darüber in den Geheimnissen gesagt wird, dass wir Menschen wie in einer Feste sind, und man sich aus dieser nicht selbst losmachen und davongehen dürfe, das erscheint mir doch als eine gewichtige Rede und gar nicht leicht durchzusehn. Wie denn auch dieses, o Kebes, mir ganz richtig gesprochen scheint, dass die Götter unsere Hüter, und wir Menschen eine von den Heerden der Götter sind. Oder dünkt es dich nicht so? — Allerdings wol, sagte Kebes. — Also auch du würdest gewiss, wenn ein Stück aus deiner Heerde sich selbst tödtete, ohne dass du angedeutet hättest, dass du wolltest es solle sterben, diesem zürnen, und wenn du noch eine Strafe wüsstest, es bestrafen? — Ganz gewiss, sagte er. — Auf diese Weise nun wäre es also wol nicht unvernünftig, dass man nicht eher sich selbst tödten dürfe, bis der Gott irgend eine Nothwendigkeit dazu verfügt hat, wie die jezt uns gewordene? — Dieses freilich, sagte Kebes, scheint ganz billig. Was du jedoch vorher sagtest, dass jeder Philosoph gern werde sterben wollen, dieses, o Sokrates, kommt dann ungereimt heraus; wenn doch, was wir eben sagten, sich richtig so verhält, dass Gott es ist, der unser hütet, und wir zu seiner Heerde gehören. Denn dass nicht die vernünftigsten gerade am unwilligsten aus dieser Pflege sich entfernen sollten, wo diejenigen für sie sorgen, welche die besten Versorger sind für alles was ist, die Götter, das ist gar nicht zu denken. Denn sie können ja nicht glauben, dass sie sich selbst besser hüten werden wenn sie frei geworden sind; sondern nur ein unvernünftiger Mensch könnte das vielleicht glauben, dass es gut wäre von seinem Herrn zu fliehen, und könnte nicht bedenken, dass man ja von dem Guten nicht fliehen muss, sondern sich soviel möglich daran halten, und dass er also unvernünftigerweise

fliehen würde; der Vernünftige aber würde immer streben bei dem zu sein, der besser wäre als er. Und so käme ja wol o Sokrates, das Gegentheil von dem heraus was eben gesagt ward, den Vernünftigen nämlich ziemte es ungern zu sterben, und nur den Unvernünftigen gern. — Als dies Sokrates ausgehört hatte, schien er mir seine Freude zu haben an des Kebes Eifer in der Sache, und 63
indem er uns ansah, sagte er, Immer spürt doch Kebes irgend Gründe aus, und will sich gar nicht leicht überreden lassen von dem, was einer behauptet. — Darauf sagte Simmias, Aber jezt, o Sokrates, scheint auch mir etwas an dem zu sein, was Kebes vorbringt. Denn weshalb doch sollten wol wahrhaft weise Männer von besseren Herren als sie selbst sind fliehen und ihrer gern los werden? Und zwar scheint mir Kebes mit seiner Rede auf dich zu zielen, dass du es so leicht erträgst uns zu verlassen, und auch jene guten Herrscher, wie du selbst gestehst, die Götter. — Ihr habt Recht, sprach er. Ich denke nämlich, ihr meint, ich solle mich hierüber vertheidigen wie vor Gericht. — Allerdings, sagte Simmias. — Wolan denn, sprach er, lasst mich versuchen, ob ich mich mit besserem Erfolg vor euch vertheidigen kann als vor den Richtern. Nämlich, sprach er, o Simmias und Kebes, wenn ich nicht glaubte zuerst zu andern Göttern zu kommen, die auch weise und gut sind, und dann auch zu verstorbenen Menschen, welche besser sind als die hiesigen, so thäte ich vielleicht unrecht, nicht unwillig zu sein über den Tod. Nun aber wisset nur, dass ich zu wakkeren Männern hoffe zu kommen; und wenn ich auch das nicht so ganz sicher behaupten wollte, doch dass ich zu Göttern komme, die ganz treffliche Herren sind, wisset nur, wenn irgend etwas von dieser Art, will ich dieses gewiss behaupten. So dass ich eben deshalb nicht so unwillig bin, sondern der frohen Hoffnung, dass es etwas giebt für die Verstorbenen, und, wie man ja schon immer gesagt hat, etwas weit besseres für die Guten als für die Schlechten. — Wie nun, sagte Simmias? gedenkst du, diese Meinung für dich zu behalten, und so von uns zu gehn, oder möchtest du uns auch davon mittheilen? Mich wenigstens dünkt, dies müsse ein gemeines Gut sein auch für uns; und zugleich wird ja eben das deine Vertheidigung sein, wenn du uns von dem was du sagst überzeugst. — So will ich es denn versuchen, sprach er. Zuvor aber lasst uns doch von unserm Kriton hören, was es doch ist, was er mir schon lange sagen will? — Was sonst o Sokrates, sprach Kriton, als dass der, welcher dir den Trank bereiten soll, mir schon lange zuredet, man müsse dir andeuten, doch ja so we-

nig als möglich zu sprechen. Denn er sagt, durch das Reden erhize man sich, und das vertrage sich nicht mit dem Trank; wenn aber doch, so hätten die bisweilen zwei- auch dreimal trinken gemusst, die dergleichen gethan. — Darauf sagte Sokrates, Ach lass ihn laufen! mag er nur seinerseits sich anschikken, mir auch zweimal zu geben, und wenn es nöthig wäre auch dreimal. — Das wusste ich wol fast vorher, sagte Kriton; aber er liess mir schon lange keine Ruhe. — Lass ihn, sprach er.

Euch Richtern aber, will ich nun Rede darüber stehen, dass ich mit Grunde der Meinung bin, ein Mann, welcher wahrhaft philosophisch sein Leben vollbracht, müsse getrost sein, wenn er im
64 Begriff ist zu sterben, und der frohen Hoffnung, dass er dort Gutes in vollem Maass erlangen werde, wann er gestorben ist. Wie das nun so sein möge, o Simmias und Kebes, das will ich versuchen euch deutlich zu machen. Nämlich diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wol, ohne dass es freilich die Andern merken, nach gar nichts anderm streben, als nur zu sterben und todt zu sein. Ist nun dieses wahr: so wäre es ja wol wunderlich, wenn sie ihr ganzes Leben hindurch zwar sich um nichts anders bemühten als um dieses, wenn es nun aber selbst käme, hernach wollten unwillig sein über das, wonach sie lange gestrebt und sich bemüht haben. — Da lachte Kebes und sagte, Beim Zeus, Sokrates, wiewol ich jezt eben nicht im mindesten lachlustig bin, hast du mich doch zu lachen gemacht. Ich denke nämlich, wenn die Leute so dies hörten, würden sie glauben, dies sei ganz vortrefflich gesagt gegen die Philosophen, und würden gewiss gewaltig beistimmen, die bei uns nun gar, es sei so, die Philosophen sehnten sich wirklich zu sterben, und sie ihrerseits wüssten auch, dass sie wol verdienten dies zu erlangen. — Da würden sie auch ganz wahr sprechen, o Simmias, das eine ausgenommen, dass sie das recht gut wüssten. Denn weder wissen sie, wie die wahrhaften Philosophen den Tod wünschen, noch wie sie ihn verdienen und was für einen Tod. Lasst uns nun, sprach er, jenen den Abschied geben, zu uns selbst aber sagen, ob wir wol glauben, dass der Tod etwas sei? — Allerdings fiel Simmias ein. — Und wol etwas anderes als die Trennung der Seele von dem Leibe? und dass das heisse todt sein, wenn abgesondert von der Seele der Leib für sich allein ist, und auch die Seele abgesondert von dem Leibe für sich allein ist. Oder sollte wol der Tod etwas anderes sein als dieses? — Nein, sondern eben dieses. — So bedenke denn, Guter, ob auch dich dasselbe bedünkt wie mich;

denn hieraus, glaube ich, werden wir das besser erkennen, wonach wir fragen. Scheint dir, dass es sich für einen philosophischen Mann gehöre, sich Mühe zu geben um die sogenannten Lüste, wie um die am Essen und Trinken? — Nichts weniger wol, o Sokrates, sprach Simmias. — Oder um die aus dem Geschlechtstriebe? — Keinesweges. — Und die übrige Besorgung des Leibes, glaubst du, dass ein solcher sie gross achte? wie schöne Kleider und Schuhe und andere Arten von Schmukk des Leibes zu haben, glaubst du, dass er es achte oder verachte mehr als höchst nöthig ist sich hierum zu kümmern? — Verachten, dünkt mich wenigstens, wird es der wahrhafte Philosoph. — Dünkt dich also nicht überhaupt eines solchen ganze Beschäftigung nicht um den Leib zu sein, sondern soviel nur möglich von ihm abgekehrt und der Seele zugewendet? — Das dünkt mich. — Also hierin zuerst zeigt sich der Philosoph als ablösend seine Seele von der Gemeinschaft mit dem 65
Leibe vor den übrigen Menschen allen. — Offenbar. — Und die meisten Menschen meinen doch, o Simmias, wem dergleichen nicht süss ist, und wer daran keinen Theil hat, dem lohne es nicht zu leben, sondern ganz nahe sei der am Todtsein, der sich um die angenehmen Empfindungen nicht bekümmere, welche durch den Leib kommen. — Du sprichst vollkommen recht. — Wie aber nun mit dem Erwerb der richtigen Einsicht selbst, ist dabei der Leib im Wege oder nicht, wenn ihn Jemand bei dem Streben danach zum Gefährten mit aufnimmt? Ich meine so, Gewähren wol Gesicht und Gehör den Menschen einige Wahrheit? Oder singen uns selbst die Dichter das immer vor, dass wir nichts genau hören noch sehen? Und doch wenn unter den Wahrnehmungen, die dem Leibe angehören, diese nicht genau sind und sicher: dann die andern wol gar nicht; denn alle sind ja wol schlechter als diese; oder dünken sie dich das nicht? — Freilich, sagte er. — Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wenn sie mit dem Leibe versucht etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem hintergangen. — Richtig. — Wird also nicht in dem Denken, wenn irgendwo, ihr etwas von dem Seienden offenbar? — Ja. — Und sie denkt offenbar am besten, wenn nichts von diesem sie trübt, weder Gehör noch Gesicht noch Schmerz und Lust, sondern sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehn lässt, und soviel irgend möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seienden nachgeht. — So ist es. — Also auch dabei verachtet des Philosophen Seele am meisten den Leib, flieht von ihm, und sucht für sich allein zu sein? — So scheint es. — Wie nun hiemit, o

Simmias. Sagen wir, dass das Gerechte etwas sei oder nichts. — Wir behaupten es ja freilich beim Zeus. — Und nicht auch das Schöne und Gute? — Wie sollte es nicht? — Hast du nun wol schon jemals hievon das mindeste mit Augen gesehen? — Keineswegeses, sprach er. — Oder mit sonst einer Wahrnehmung, die vermittelst des Leibes erfolgt, es getroffen? ich meine aber alles dieses, Grösse, Gesundheit, Stärke, und mit einem Worte von allem insgesammt das Wesen was jegliches wirklich ist; wird etwa vermittelst des Leibes hievon das eigentlich wahre geschaut, oder verhält es sich so, wer von uns am meisten und genauesten es darauf anlegt, jegliches selbst unmittelbar zu denken was er untersucht, der kommt auch am nächsten daran, jegliches zu erkennen? — Allerdings. — Und der kann doch jenes am reinsten ausrichten, der am meisten mit dem Gedanken allein zu jedem geht, ohne weder das Gesicht mit anzuwenden beim Denken, noch irgend einen anderen Sinn mit zuzuziehen bei seinem Nachdenken, sondern
66 sich des reinen Gedankens allein bedienend, auch jegliches rein für sich zu fassen trachtet, so viel möglich geschieden von Augen und Ohren, und um es kurz zu sagen von dem ganzen Leibe, der nur verwirrt und die Seele nicht lässt Wahrheit und Einsicht erlangen, wenn er mit dabei ist. Ist es nicht ein solcher, o Simmias, der wenn irgend einer das Wahre treffen wird? — Ueber die Maassen hast du Recht, o Sokrates, sprach Simmias. — Ist es nun nicht natürlich, dass durch dieses alles eine solche Meinung bei den wahrhaft philosophirenden aufkommt, so dass sie auch dergleichen unter sich reden. Es wird uns ja wol gleichsam ein Fusssteig heraustragen mit der Vernunft in der Untersuchung, weil so lange wir noch den Leib haben und unsere Seele mit diesem Uebel im Gemenge ist, wir nie befriedigend erreichen können, wornach uns verlangt; und dieses sagen wir doch sei das Wahre. Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen der nothwendigen Nahrung, dann auch wenn uns Krankheiten zustossen verhindern uns diese das Wahre zu erjagen, und auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er uns; so dass recht in Wahrheit, wie man auch zu sagen pflegt, wir um seinetwillen nicht einmal dazu kommen auch nur irgend etwas richtig einzusehen. Denn auch Kriege und Unruhen und Schlachten erregt uns nichts anders als der Leib und seine Begierden. Denn über den Besiz von Geld und Gut entstehen alle Kriege, und dieses müssen wir haben des Leibes wegen, weil wir seiner Pflege dienstbar sind, und daher fehlt es uns an

Musse der Weisheit nachzutrachten um aller dieser Dinge willen wegen alles dessen. Und endlich noch, wenn es uns auch einmal Musse lässt, und wir uns anschikken etwas zu untersuchen: so fällt er uns wieder bei den Untersuchungen selbst beschwerlich, macht uns Unruhe und Störung und verwirrt uns, dass wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können. Sondern es ist uns wirklich ganz klar, dass wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen und mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen müssen. Und dann erst offenbar werden wir haben, was wir begehren, und wessen Liebhaber wir zu sein behaupten, die Weisheit, wenn wir todt sein werden, wie die Rede uns andeutet, so lange wir leben aber nicht. Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe irgend etwas rein zu erkennen: so können wir nur eines von beiden, entweder niemals zum Verständniss gelangen oder nach dem Tode. Denn alsdann wird die Seele für sich allein sein abgesondert vom Leibe, vorher aber nicht. Und so lange wir leben, 67
werden wir, wie sich zeigt, nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir soviel möglich nichts mit dem Leibe zu schaffen noch gemein haben, was nicht höchst nöthig ist, und wenn wir mit seiner Natur uns nicht anfüllen, sondern uns von ihm rein halten, bis der Gott selbst uns befreit. Und so rein der Thorheit des Leibes entledigt, werden wir wahrscheinlich mit eben solchen zusammen sein, und durch uns selbst alles ungetrübte erkennen, und dies ist eben wol das Wahre. Dem Nichtreinen aber mag Reines zu berühren wol nicht vergönnt sein. Dergleichen meine ich, o Simmias, werden nothwendig alle wahrhaft wissbegierigen denken und unter einander reden. Oder dünkt dich nicht so? — Auf alle Weise, o Sokrates. — Wenn nun, sprach Sokrates, dieses wahr ist, o Freund, so ist ja grosse Hoffnung, dass wenn ich dort angekommen bin, wohin ich jezt gehe, ich dort, wenn irgendwo, zur Genüge dasjenige erlangen werde, worauf alle unsere Bemühungen in dem vergangenen Leben gezielt haben; so dass die mir jezt aufgetragene Wanderung mit guter Hoffnung anzutreten ist auch für jeden andern, der nur glauben kann dafür gesorgt zu haben, dass seine Seele rein ist. — Allerdings, sprach Simmias. — Und wird nicht das eben die Reinigung sein, was schon immer in unserer Rede vorgekommen ist, dass man die Seele möglichst vom Leibe absondere, und sie gewöhne, sich von allen Seiten her aus dem Leibe für sich zu sammeln und zusammenzuziehen, und soviel als möglich sowol gegenwärtig als hernach für sich allein zu bestehen, befreit wie von Banden von dem Leibe? — Allerdings, sagte er. — Heisst

aber dies nicht Tod, Erlösung und Absonderung der Seele von dem Leibe? — Allerdings, sagte jener. — Und sie zu lösen streben immer am meisten, sagte er, nur allein die wahrhaft philosophirenden; und eben dies also ist das Geschäft der Philosophen, Befreiung und Absonderung der Seele von dem Leibe; oder nicht? — Offenbar. — Also wäre es ja, wie ich anfänglich sagte, lächerlich, wenn ein Mann, der sich in seinem ganzen Leben darauf eingerichtet hätte, so nahe als möglich an dem Gestorbensein zu leben, hernach wenn eben dieses kommt sich ungebärdig stellen wollte? wäre das nicht lächerlich? — Wie sollte es nicht? — In der That also, o Simmias, trachten die richtig philosophirenden danach zu sterben und todt zu sein ist ihnen unter allen Menschen am wenigsten furchtbar. Erwäge es nur so. Wenn sie auf alle Weise mit dem Leibe entzweit sind, und begehren die Seele für sich allein zu haben, geschieht dieses aber, dann sich fürchten und unwillig sein wollten; wäre das nicht die grösste Thorheit, wenn sie dann nicht mit Freuden dahin gehn wollten, wo sie Hoff-
68 nung haben, dasjenige zu erlangen, was sie im Leben liebten; sie liebten aber die Weisheit, und des Zusammenseins mit demjenigen entledigt zu werden, was ihnen zuwider war? Oder sollten nur Viele, denen menschliche Geliebte und Weiber und Kinder gestorben sind, freiwillig haben in die Unterwelt gehen gewollt, von dieser Hoffnung getrieben, dass sie dort die wieder sehn würden nach denen sie sich sehnten und mit ihnen umgehn; wer aber die Weisheit wahrhaft liebt und eben diese Hoffnung kräftig aufgefasst hat, dass er sie nirgend anders nach Wunsch erreichen werde als in der Unterwelt, den sollte es verdriessen zu sterben, und er sollte nicht freudig dorthin gehn? Das muss man ja wol glauben, Freund, wenn er nur wahrhaft ein Weisheitsliebender ist. Denn gar stark wird ein solcher dieses glauben, dass er nirgend anders die Wahrheit rein antreffen werde als nur dort. Wenn sich aber dies so verhält, wie ich eben sagte, wäre es nicht grosse Unvernunft, wenn ein solcher den Tod fürchtete? — Gar grosse, beim Zeus, sagte jener. — Also, sagte er, ist dir auch das wol ein hinlänglicher Beweis von einem Manne, wenn du ihn unwillig siehst indem er sterben soll, dass er nicht die Weisheit liebte, sondern den Leib irgendwie; denn wer den liebt, derselbe ist auch geldsüchtig und ehrsüchtig, entweder eines von beiden oder beides. — Vollkommen verhält es sich so wie du sagst. — Wird nun nicht auch, o Simmias, sagte er, was man Tapferkeit nennt den so gesinnten vorzüglich zukommen? — Ganz gewiss wol, antwortete er. — Nicht

auch die Besonnenheit, was auch alle Leute Besonnenheit nennen, sich von Begierden nicht fortreissen lassen, sondern sich gleichgültig gegen sie verhalten und sittsam, kommt nicht auch sie denen allein zu, welche den Leib am meisten geringschäzen und in der Liebe zur Weisheit leben? — Nothwendig, sagte er. — Denn, fügte jener hinzu, wenn du nur recht betrachten willst die Tapferkeit und Besonnenheit der Andern, so wird sie dir ganz wunderlich vorkommen. — Wie das, o Sokrates? — Du weisst doch, sagte er, dass den Tod die Andern Alle unter die grossen Uebel rechnen. — Allerdings. — Ist es also nicht aus Furcht vor noch grösseren Uebeln dass die Tapfern unter ihnen den Tod erdulden, wenn sie ihn erdulden? — So ist es. — Also weil sie sich fürchten, und aus Furcht sind Alle tapfer, bis auf die, welche die Weisheit lieben. Wiewol das doch ungereimt ist, dass einer aus Furcht und Feigheit tapfer sein soll. — Freilich wol. — Und wie die Sittsamen unter ihnen? hat es mit denen nicht dieselbe Bewandtniss? Aus irgend einer Zügellosigkeit sind sie besonnen, wiewol wir freilich sagen dies sei unmöglich, aber doch geht es ihnen wirklich ganz ähnlich bei dieser einfältigen Besonnenheit. Denn aus Besorgniss einiger Lust beraubt zu werden, und weil sie diese begehren, enthalten sie sich der einen weil von Anderen beherrscht, und wiewol man das Zügellosigkeit nennt, von Lüsten beherrscht werden, 69
begegnet ihnen doch, dass sie von Lüsten beherrscht andere Lüste beherrschen, und dies ist doch dem ganz ähnlich, was eben gesagt wurde, auf gewisse Weise aus Zügellosigkeit besonnen geworden zu sein. — Das leuchtet ein. — O bester Simmias, dass uns also nur nicht dies gar nicht der rechte Tausch ist um Tugend zu erhalten, Lust gegen Lust, und Unlust gegen Unlust, und Furcht gegen Furcht austauschen, und grösseres gegen kleineres wie Münze; sondern jenes die einzige rechte Münze gegen die man alles dieses vertauschen muss, die Vernünftigkeit, und nur alles was mit dieser und für diese verkauft ist und eingekauft in Wahrheit allein Tapferkeit ist und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und überhaupt wahre Tugend nun mit Vernünftigkeit ist, mag nun Lust und Furcht und alles übrige der Art dabei sein oder nicht dabei sein; werden aber diese abgesondert von der Vernünftigkeit gegen einander umgetauscht, eine solche Tugend dann immer nur ein Schattenbild ist und in der That knechtisch, nichts Gesundes und Wahres an sich habend, das Wahre aber gerade Reinigung von dergleichen allem ist, und Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit und die Vernünftigkeit selbst Reinigungen sind. Und so mögen auch diejeni-

gen, welche uns die Weihen angeordnet haben, gar nicht schlechte Leute sein, sondern schon seit langer Zeit uns andeuten, wenn einer ungeweiht und ungeheiligt in der Unterwelt anlangt, dass der in den Schlamm zu liegen kommt, der gereinigte aber und geweihte, wenn er dort angelangt ist, bei den Göttern wohnt. Denn, sagen die welche mit den Weihen zu thun haben, Thyrsusträger sind viele, doch ächte Begeisterte wenig. Diese aber sind, nach meiner Meinung, keine anderen, als die sich auf rechte Weise der Weisheit beflissen haben, deren einer auch ich nach Vermögen im Leben nicht versäumt, sondern mich auf alle Weise bemüht habe zu werden. Ob ich mich aber auf die rechte Weise bemüht und etwas vor mich gebracht, das werden wir dort angekommen, sicher erfahren, wenn Gott will binnen kurzem, wie mich dünkt. Dieses nun, sprach er, o Simmias und Kebes, ist meine Vertheidigung darüber, dass euch zu verlassen und die hiesigen Gebieter mir mit Recht nicht schwer fällt noch mich verdriesst, weil ich dafür halte, auch dort nicht minder vortreffliche Gebieter und Freunde anzutreffen als hier; den Meisten aber ist dies unglaublich. Bin ich also für euch überzeugender gewesen in meiner Vertheidigung, als für die Athenischen Richter, so ist es gut.

Als Sokrates dieses geredet, fiel Kebes ein und sprach, o Sokrates, das andere dünkt mich alles gar schön gesagt, nur das von
70 wegen der Seele findet grossen Unglauben bei den Menschen, ob sie nicht, wenn sie vom Leibe getrennt ist, nirgend mehr ist, sondern an jenem Tage umkommt und untergeht, an welchem der Mensch stirbt, und sobald sie von dem Leibe sich trennt und ausfährt wie ein Hauch oder Rauch, auch zerstoben ist und verflogen, und nirgend nichts mehr ist. Denn wäre sie noch wo für sich bestehend und zusammenhaltend, wenn erlöst von diesen Uebeln, die du eben beschrieben hast: so wäre ja grosse und schöne Hoffnung, o Sokrates, dass alles wahr sei was du sagst. Aber dies bedarf vielleicht nicht geringer Ueberredungsgründe und Beweise, dass die Seele noch ist nach dem Tode des Menschen und noch irgend Kraft und Einsicht hat. — Du sprichst ganz wahr, sagte Sokrates, o Kebes; aber was sollen wir machen? Sollen wir eben das mit einander durchsprechen, ob es wahrscheinlich ist, dass es sich so verhalte oder ob nicht? — Ich mindestens, sagte Kebes, möchte gern hören, was für eine Meinung du hierüber hast. — Wenigstens glaube ich nicht, sprach Sokrates, dass irgend einer der es hört, und wäre es auch ein Komödienschreiber, sagen dürfte, dass ich leeres Geschwäz treibe und Reden führe über ungehörige Dinge.

Dünkt es euch nun und sollen wir die Sache in Erwägung ziehn: so lasst uns so betrachten, ob die Seelen nachdem die Menschen gestorben in der Unterwelt sind, oder ob nicht. Eine alte Rede giebt es nun freilich, die deren wir erwähnt haben, dass wie sie von hier dorthin gekommen sind, sie auch wieder hieher zurükkehren und wieder geboren werden aus den Todten. Und wenn sich dies so verhält, dass die Lebenden wieder geboren werden aus den Gestorbenen: so sind ja wol unsere Seelen dort? denn sie könnten nicht wieder geboren werden, wenn sie nicht wären. Und ein hinreichender Beweis wäre dies dass es so ist, wenn wirklich offenbar würde, dass die Lebenden nirgend anders herkämen als von den Todten. Wenn dies aber nicht so ist, dann bedürften wir eines andern Grundes. — Gewiss, sagte Kebes. — Betrachte es nur nicht allein an Menschen, fuhr jener fort, wenn du es eher inne werden willst, sondern auch an den Thieren insgesammt und den Pflanzen, und überhaupt an allem was eine Entstehung hat lass uns zusehn, ob etwa alles so entsteht, nirgend anders her, als jedes aus seinem Gegentheil, was nur ein solches hat, wie doch das Schöne von dem Hässlichen das Gegentheil ist, und das Gerechte von dem Ungerechten, und eben so tausend anderes sich verhält. Dieses also lass uns sehen, ob nicht nothwendig, was nur ein entgegengeseztes hat, nirgend anders her selbst entsteht, als aus diesem ihm entgegengesezten. So wie wenn etwas grösser wird, muss es doch nothwendig aus irgend vorher kleiner gewesenem hernach grösser werden? — Ja. — Nicht auch wenn es kleiner wird, wird es aus vorher grösserem hernach kleiner? — So ist es, sagte 71
er. — Und eben so aus stärkerem das schwächere, und aus langsamerem das schnellere? — Gewiss. — Und wie? wenn etwas schlechter wird, nicht aus besserem? und wenn gerechter, nicht aus ungerechterem? — Wie sonst? — Dies also, sprach er, haben wir sicher genug, dass alle Dinge so entstehen, das entgegengesezte aus dem entgegengesezten. — Freilich. — Und wie? giebt es nicht auch so etwas dabei, wie zwischen jeglichem entgegengesezten, was doch immer zwei sind, auch ein zwiefaches Werden von dem einen zu dem andern, und von diesem wieder zu jenem zurükk? wie zwischen dem grösseren und kleineren ist Wachsthum und Abnahme, und so nennen wir auch das eine wachsen, das andere abnehmen. — Ja, sagte er. — Nicht auch aussondern und vermischen, abkühlen und erwärmen, und so alles, wenn wir auch bisweilen die Worte dazu nicht haben, muss sich doch der Sache nach überall so verhalten, dass eines aus dem andern entsteht,

und dass es ein Werden von jedem zu dem andern giebt. — Gewiss. — Wie nun, fuhr er fort, ist dem Leben auch etwas entgegengesezt, wie dem Wachen das Schlafen? — Gewiss, sagte er. — Und was? — Das Todtsein, sagte er. — Also entstehen diese auch aus einander, wenn sie entgegengesezt sind, und es giebt zwischen ihnen zweien ein zwiefaches Werden. — Wie sollte es nicht? — Die Verknüpfungen nun des einen Paars von den ebengenannten Dingen will ich dir aufzeigen, sprach Sokrates, und das dazu gehörige Werden, du aber mir die andern. Ich sage nämlich, das eine sei Schlafen und das andere Wachen, und aus dem Schlafen werde das Wachen und aus dem Wachen das Schlafen, und dies Werden beider sei das Einschlafen und das Aufwachen; habe ich es dir hinlänglich erklärt oder nicht? — Vollkommen. — Sage du mir also nun eben so von Leben und Tod. Sagst du nicht, dem Leben sei das Todtsein entgegengesezt? — Das sage ich. — Und dass beides aus einander entstehe? — Ja. — Aus dem Lebenden also, was entsteht? — Das Todte, sprach er. — Und was aus dem Todten? — Nothwendig, sprach er, muss man eingestehn, das Lebende. — Aus dem Gestorbenen also, o Kebes, entsteht das Lebende und die Lebenden? — So zeigt es sich, sprach er. — Also sind, sprach er, unsere Seelen in der Unterwelt. — So scheint es. — Und nicht wahr, auch von dem Werden, was hiezu gehört, ist das eine deutlich genug? Denn sterben ist doch deutlich genug, oder nicht? — Freilich, sagte er. — Was wollen wir aber nun machen? sprach er. Wollen wir nicht auch das entgegengesezte Werden hinzunehmen, sondern soll die Natur von dieser Seite lahm sein? oder müssen wir nicht nothwendig auch ein dem Sterben entgegengeseztes Werden annehmen? — Auf alle Weise, sagte er. — Und was für eines? — Das Aufleben. — Also, sprach er, wenn es ein Aufleben giebt, so wäre eben dieses das Werden der Lebenden aus den Todten, das Aufleben? — Frei-
72 lich. — Also auch auf diese Weise kommt es uns heraus, dass die Lebenden aus den Todten entstanden sind, nicht weniger als die Todten aus den Lebenden. Ist dies nun so, so schien es uns ja ein hinreichender Beweis, dass die Seelen der Verstorbenen wo sein müssen, woher sie wieder lebend werden. — Mich dünkt, o Sokrates, dem eingestandenen gemäss müsse es sich so verhalten. — Siehe nun auch, o Kebes, sprach er, dass wir nichts mit Unrecht eingestanden haben, wie mich dünkt. Denn wenn nicht dem auf die eine Art gewordenen immer das auf die andere entspräche, und das Werden wie im Kreise herumginge, sondern es ein gerade fortschreitendes Werden gäbe nur aus dem Einen in das gegenüber-

stehende, ohne dass dies sich wieder wendete und zum Andern zurükkkäme: so siehst du wol, dass am Ende alles einerlei Gestalt haben und in einerlei Zustand sich befinden, und aufhören würde zu werden. — Wie meinst du das? fragte er. — Es ist gar nicht schwer, sagte er, zu begreifen was ich meine; sondern wie wenn das Einschlafen zwar wäre, ein Aufwachen aber entspreche ihm nicht das aus dem Schlafenden würde, so, weisst du wol, würde am Ende alles beweisen, Endymion sei nur eine Posse und nirgends anzutreffen, weil es auch allem andern eben so erginge wie ihm, dass es schliefe; und wie wenn alles immer vermischt würde und nicht gesondert, bald jenes Anaxagoreische sich einstellen würde. Alle Dinge zumal: würde nicht eben so auch, lieber Kebes, wenn alles zwar stürbe, was am Leben Antheil hat, nachdem es aber gestorben wäre, das todte immer in dieser Gestalt bliebe und nicht wieder auflebte, ganz nothwendig zulezt alles todt sein und nichts leben? Denn wenn zwar aus dem Andern das Lebende würde, das Lebende aber stürbe: wie wäre denn zu helfen, dass nicht zulezt Alles im Todtsein aufginge? — Gar nicht, denke ich, o Sokrates, sagte Kebes, sondern du scheinst mir durchaus richtig zu reden. — Es ist auch, o Kebes, sagte er, wie mich dünkt auf alle Weise so, und nicht etwa überlistet gestehen wir dieses ein, sondern es giebt in der That ein Wiederaufleben, und ein Werden der Lebenden aus den Todten, und ein Sein der Seelen der Gestorbenen, und zwar für die Guten ein Bessersein, für die Schlechten aber ein Schlechteres. — Und eben das auch, sprach Kebes einfallend, nach jenem Saz, o Sokrates, wenn er richtig ist, den du oft vorzutragen pflegtest, dass unser Lernen nichts anders ist als Wiedererinnerung, und dass wir deshalb nothwendig in einer früheren Zeit gelernt haben müssten, wessen wir uns wiedererinnern, und dass dies unmöglich wäre, wenn unsere Seele nicht schon war, ehe sie in diese menschliche Gestalt kam; so dass auch hiernach die Seele etwas unsterbliches sein muss. — Aber, o Kebes, 73
sprach Simmias einfallend, welche sind davon die Beweise? erinnere mich daran, denn in diesem Augenblikk besinne ich mich nicht recht darauf. — Nur an den einen schönsten, sagte Kebes, dass wenn die Menschen gefragt werden, und einer sie nur recht zu fragen versteht, sie alles selbst sagen wie es ist, da doch, wenn ihnen keine Erkenntniss einwohnte und richtige Einsicht, sie nicht im Stande sein würden dieses zu thun. Und wenn man sie zu den messkünstlerischen Figuren führt oder etwas ähnlichem, so zeigt sich dabei am deutlichsten, dass sich dies so verhält. — Wenn du

es aber so nicht glaubst, o Simmias, sagte Sokrates, so sieh zu, ob du uns, wenn du es etwa folgendermaassen betrachtest, beifallen wirst. Du zweifelst nämlich, wie doch das sogenannte Lernen könne Erinnerung sein? — Ich zweifle zwar, sprach Simmias, gerade nicht; nur eben dieses, wovon die Rede ist, ich bedarf erinnert zu werden; und fast schon aus dem, was mir Kebes versucht hat zu sagen, habe ich mich besonnen und glaube es. Nichts desto weniger aber würde ich jezt gern hören, wie du es vorgetragen hast. — So ich, sprach er. Wir gestehen doch wol, dass wenn sich einer etwas erinnern soll, er dies vorher schon wissen muss. — Gewiss wol. — Gestehen wir etwa auch dieses, dass wenn einem Erkenntniss auf folgende Weise kommt, dies Erinnerung sei? ich meine aber diese Art, wenn Jemand irgend etwas sieht oder hört oder anderswie wahrnimmt, und er dann nicht nur jenes erkennt, sondern dabei noch ein anderes vorstellt, dessen Erkenntniss nicht dieselbe ist, sondern eine andere, ob wir dann nicht mit Recht sagen, dass er sich dessen nicht erinnere, wovon er so eine Vorstellung bekommen hat? — Wie meinst du das? — So wie dergleichen. Eine ganz andere Vorstellung ist doch die von einem Menschen und die von einer Leier? — Wie sollte sie nicht? — Du weisst aber doch, dass Liebhabern, wenn sie eine Leier sehen, oder ein Kleid, oder sonst etwas, was ihr Liebling zu gebrauchen pflegt, es so ergeht; sie erkennen die Leier, und in ihrer Seele nehmen sie zugleich auf das Bild des Knaben, dem die Leier gehört, und das ist nun Erinnerung: so wie auch einer, wenn er den Simmias sieht, wol leicht an den Kebes denkt und tausenderlei dergleichen. — Tausenderlei, beim Zeus, sagte Simmias. — Und nicht wahr, sprach er, dergleichen ist nun Erinnerung, vorzüglich wenn es einem bei solchen Dingen begegnet, die ihm, weil sie ihm seit langer Zeit schon nicht vorgekommen und er nicht an sie gedacht, in Vergessenheit gerathen waren. — Allerdings, sagte er. — Wie nun, kann man sich auch wol, wenn man ein gemaltes Pferd sieht oder eine gemalte Leier, eines Menschen dabei erinnern? und wenn man den Simmias gemalt sieht, sich des Kebes dabei erinnern? — Auch das freilich. — Auch wenn man den Simmias gemalt sieht,
74 sich des Simmias selbst erinnern. — Das kann man freilich, sagte er. — Und nicht wahr, in allen diesen Fällen entsteht uns Erinnerung, das eine Mal aus ähnlichen Dingen, das andere Mal aus unähnlichen. — So entsteht sie. — Aber wenn nun einer bei ähnlichen Dingen sich etwas erinnert, muss ihm nicht auch das noch dazu begegnen, dass er inne wird, ob diese etwas zurükkbleiben

in der Aehnlichkeit oder nicht hinter dem, dessen er sich erinnert? — Nothwendig, sagte er. — Wolan denn, sprach jener, sieh zu ob sich dies so verhält. Wir nennen doch etwas gleich? ich meine nicht ein Holz dem andern, oder einen Stein dem andern, noch irgend etwas dergleichen, sondern ausser diesem allen etwas anderes, das Gleiche selbst, sagen wir, dass das etwas ist oder nichts? — Etwas, beim Zeus, sprach Simmias, ganz stark. — Erkennen wir auch dieses, was es ist? — Allerdings, sprach er. — Woher nahmen wir aber seine Erkenntniss? Nicht aus dem, was wir eben sagten, wenn wir Hölzer oder Steine oder irgend andere gleiche Dinge sahen, haben wir nicht bei diesen uns jenes vorgestellt, was doch verschieden ist von diesen? Oder scheint es dir nicht verschieden zu sein? Bedenke es nur auch so. Erscheinen dir nicht gleiche Steine oder Hölzer, ganz dieselben bleibend, bisweilen als gleich und dann wieder nicht? — O ja. — Wie aber, die gleichen Dinge selbst erscheinen dir bisweilen als ungleich; etwa auch die Gleichheit als Ungleichheit? — Nimmermehr wol, Sokrates. — Also, sprach er, sind jene gleichen Dinge und dieses Gleiche selbst nicht dasselbige. — Offenbar keinesweges, o Sokrates. — Doch aber bei jenen gleichen, verschieden von diesem Gleichen, hast du die Erkenntniss des lezteren vorgestellt oder erhalten? — Vollkommen richtig. — Indem es jenen entweder ähnlich ist oder unähnlich? — Freilich. — Und das macht ja, sprach er, keinen Unterschied. Denn so oft du etwas sehend von dieser Gesichtswahrnehmung aus dir noch ein anderes vorstellst, es sei nun ähnlich oder unähnlich, so ist nothwendig dieses Vorstellen eine Erinnerung gewesen. — Allerdings. — Wie aber weiter, sprach er, begegnet uns wol so etwas bei den gleichen Hölzern und andern, von denen wir eben sprachen; scheinen sie uns eben so gleich zu sein, wie das Gleiche selbst? oder fehlt etwas daran, dass sie nicht so sind wie das Gleiche, oder nichts? — Gar viel, sprach er, fehlt daran. — Müssen wir nun nicht gestehen, wenn Jemand der etwas sieht, bemerkt, dieses was ich hier sehe will zwar sein wie etwas gewisses anderes, es bleibt aber zurükk, und vermag nicht so zu sein wie jenes, sondern ist schlechter, dass der welcher dies bemerkt nothwendig jenes vorher kennen muss, dem er sagt, dass das andere zwar gleiche, aber doch dahinter zurükkbleibe? — Nothwendig. — Und wie? geht es uns nun so mit den gleichen Dingen und dem Gleichen selbst? — Auf alle Weise. — Nothwendig also kennen wir das Gleiche schon vor jener Zeit, als wir zuerst gleiches erblikkend bemerkten, dass alles dergleichen strebe zu sein wie das Gleiche, 75

aber doch dahinter zurükkbleibe? — So ist es. — Aber auch das geben wir doch zu, dass wir eben dieses nirgend anders her bemerkt haben, noch im Stande sind zu bemerken, als bei dem Sehen oder Berühren oder irgend einer andern Wahrnehmung, denn diese sind mir alle einerlei. — Sie sind auch einerlei, o Sokrates, für das, wohin unsere Rede will. — Aber doch an den Wahrnehmungen muss man bemerken, dass alles so in den Wahrnehmungen vorkommende jenem nachstrebt, was das Gleiche ist und dass es dahinter zurükkbleibt. Oder wie wollen wir sagen? — So. — Ehe wir also anfingen zu sehen oder zu hören, oder die anderen Sinne zu gebrauchen, mussten wir schon irgendwoher die Erkenntniss bekommen haben des eigentlich Gleichen, was es ist, wenn wir doch das Gleiche in den Wahrnehmungen so auf jenes beziehen sollten, dass dergleichen alles zwar strebt zu sein wie jenes, aber doch immer schlechter ist. — Nothwendig nach dem vorhergesagten, o Sokrates. — Nun aber haben wir doch gleich von unserer Geburt an gesehen, gehört und die anderen Sinne gebraucht? — Freilich. — Und wir mussten, sagen wir, schon ehe dieses geschah, die Erkenntniss des Gleichen bekommen haben? — Ja. — Ehe wir also geboren wurden müssen wir sie, wie sich zeigt, bekommen haben. — So zeigt es sich. — Wenn wir sie also vor unserer Geburt empfangen haben, und in ihrem Besiz geboren worden sind: so erkannten wir auch schon ehe wir wurden und sobald wir da waren nicht das Gleiche nur und das Grössere und Kleinere, sondern alles dieser Art insgesamt. Denn es ist uns ja jezt nicht eben mehr von dem Gleichen die Rede, als auch von dem Schönen selbst und dem Guten selbst und dem Rechten und Frommen, und wie ich sage von allem, was wir bezeichnen, als dies selbst was es ist, in unsern Fragen wenn wir fragen und in unsern Antworten wenn wir antworten. So dass wir nothwendig von diesem allen die Erkenntnisse, schon ehe wir geboren wurden, erhalten haben. — So ist es. — Und dass wir, wenn wir sie nicht immer wieder vergässen nachdem wir sie bekommen, auch immer wissen und uns ihrer das ganze Leben hindurch bewusst sein würden. Denn das heisst ja wissen, eine empfangene Erkenntniss besizen und nicht verloren haben? oder heisst das nicht vergessen, o Simmias, Verlust einer Erkenntniss? — Auf alle Weise, sagte er, o Sokrates. — Und wenn wir, meine ich, vor unserer Geburt sie besassen und sie bei der Geburt verloren haben, hernach aber beim Gebrauch unserer Sinne an solchen Gegenständen eben jene Erkenntnisse wieder aufnahmen, die wir einmal schon vorher hatten: ist dann nicht,

was wir lernen heissen, das Wiederaufnehmen einer uns schon angehörigen Erkenntniss? und wenn wir dies wiedererinnern nennen, werden wir es nicht richtig benennen? — Gewiss. — Denn das hatte sich uns doch als möglich gezeigt, dass wer etwas wahrnimmt, es sei nun durch Gesicht und Gehör, oder irgend einen 76
anderen Sinn, dabei etwas anderes vorstellen könne, was er vergessen hatte und was diesem nahe kam als unähnlich oder als ähnlich. Also, wie ich sage, eines von beiden, entweder sind wir dieses wissend geboren worden, und wissen es unser Leben lang alle, oder die, von denen wir sagen dass sie hernach erst lernen, erinnern sich dessen nur, und das Lernen ist eine Erinnerung. — Wol gar sehr verhält es sich so, Sokrates. — Welches nun wählst du, o Simmias, dass wir wissend geboren werden, oder dass wir uns hernach dessen erinnern, wovon wir schon vorher eine Erkenntniss gehabt hatten? — So im Augenblikk, o Sokrates, weiss ich nicht zu wählen. — Wie aber? kannst du hier wählen, oder was dünkt dich hievon? muss ein wissender Mann von dem was er weiss Rechenschaft geben können oder nicht? — Ganz nothwendig, o Sokrates, sprach er. — Und dünkt dich denn, dass Alle Rechenschaft zu geben im Stande sind von dem, was wir eben anführten? — Das wünschte ich wol, sprach Simmias; aber ich fürchte vielmehr, es möchte uns schon morgen hier zu Lande keiner mehr gefunden werden, der dies gehörig zu thun vermöchte. — Du meinst also nicht, o Simmias, dass Alle dieses wissen? — Keinesweges. — Also erinnern sie sich dessen, was sie einst gelernt hatten. — Nothwendig. — Wann aber hatten unsere Seelen die Erkenntniss davon bekommen? doch wol nicht seitdem wir als Menschen geboren sind? — Nicht füglich. — Früher also? — Ja. — Also waren, o Simmias, die Seelen, auch ehe sie in menschlicher Gestalt waren, ohne Leiber, und hatten Einsicht. — Wenn wir nicht etwa bei der Geburt diese Erkenntnisse empfangen, o Sokrates, denn diese Zeit bleibt uns noch übrig. — Gut, o Freund! aber in welcher andern Zeit verlieren wir sie denn? Denn wir haben sie nicht wenn wir geboren werden, wie wir eben eingestanden. Oder verlieren wir sie in derselben Zeit, in welcher wir sie auch empfangen? oder weisst du noch eine andere Zeit anzugeben? — Keinesweges, o Sokrates, sondern ich merkte nur nicht, dass ich nichts sagte. — Also verhält es sich nur so, sprach er, o Simmias. Wenn das etwas ist, was wir immer im Munde führen, das Schöne und Gute und jegliches Wesen dieser Art, und wir hierauf alles was uns durch die Sinne kommt beziehen, als auf ein

vorher gehabtes was wir als das unsrige wieder auffinden und diese Dinge damit vergleichen: so muss nothwendig, eben so wie dieses ist, so auch unsere Seele sein, auch ehe wir noch geboren worden sind. Wenn aber alles dieses nichts ist, so wäre dann auch diese Rede vergeblich geredet. Verhält es sich wol so, und ist es die ganz gleiche Nothwendigkeit, dass jenes ist und dass auch unsere Seelen sind auch vor unserer Geburt, und dass, wenn jenes nicht dann auch nicht dieses? — Ueber die Maassen, o Sokrates, sprach Simmias, dünkt es mich dieselbe Nothwendigkeit zu sein; und an einen sichern Ort rettet sich unser Saz, dahin nämlich, dass unsere Seele auf dieselbe Weise ist, ehe wir noch geboren werden,
77 wie jenes alles, wovon du eben sprachest. Denn ich habe gar nichts, was mir so klar wäre als eben dieses, dass alles dergleichen wahrhaft in dem allerhöchsten Sinne ist, das Schöne und das Gute und was du sonst eben anführtest; und mir wenigstens genügt der Beweis vollkommen. — Wie aber dem Kebes? sprach Sokrates. Denn wir müssen auch den Kebes überzeugen. — Gewiss auch ihn, sprach Simmias, wie ich glaube, wiewol er der hartnäkkigste Mensch ist im Unglauben an Anderer Reden. Allein davon, glaube ich, ist er nun hinreichend überzeugt, dass ehe wir geboren wurden unsere Seele war. Ob aber auch nachdem wir gestorben sind sie noch sein wird, das scheint auch mir selbst, o Sokrates, noch nicht bewiesen zu sein, sondern es steht noch entgegen, wie auch Kebes eben sagte, jene gemeine Rede, ob nicht indem der Mensch stirbt die Seele zerstiebt, und auch ihr dieses das Ende des Seins ist. Denn was hindert doch, dass sie zwar anderwärts her werde und bestehe und sei auch ehe sie in menschlichen Leib gelangt, dass aber doch, nachdem sie in diesen gelangt ist, wenn sie von ihm getrennt wird, alsdann auch sie selbst endet und untergeht? — Wohl gesprochen o Simmias, sagte Kebes. Denn es scheint gleichsam die eine Hälfte von dem bewiesen zu sein, was wir brauchen, dass nämlich ehe wir geboren wurden unsere Seele war; aber man muss noch dazu beweisen, dass auch, wenn wir todt sind, sie um nichts weniger sein wird als vor unserer Geburt, wenn der Beweis seine Vollendung bekommen soll. — Es ist doch, o Simmias und Kebes, sprach Sokrates, auch jezt schon bewiesen, wenn ihr diesen Saz zusammenbringen wollt mit jenem, den wir vorher zugestanden hatten, dass nämlich alles Lebende aus dem Gestorbenen entsteht. Denn wenn die Seele ist auch vorher, und wenn sie nothwendig, indem sie ins Leben geht und geboren wird, nirgend andersher kommen kann, als aus dem

Tode und dem Gestorbensein: wie sollte sie denn nicht nothwendig, auch nachdem sie gestorben ist, sein, wenn sie doch wiederum geboren werden soll? Bewiesen also ist dies, wie ich sagte, auch jezt schon. Dennoch scheint ihr, du und Simmias, gern auch diesen Saz noch weiter durcharbeiten zu wollen, und euch zu fürchten wie die Kinder, dass nicht gar buchstäblich der Wind sie, wenn sie aus dem Leibe herausfährt, auseinanderwehe und zerstäube, zumal wenn einer nicht etwa bei Windstille, sondern in recht tüchtigem Sturmwinde stirbt. — Da sagte Kebes lächelnd, So thue denn so als fürchteten wir uns, und versuche uns zu überreden. Lieber jedoch nicht, als ob wir selbst uns fürchteten, aber vielleicht ist auch in uns ein Kind, welches dergleichen fürchtet. Dieses also wollen wir versuchen zu überzeugen, dass es den Tod nicht fürchten müsse wie ein Gespenst. — Dieses müsst ihr, sprach Sokrates, täglich besprechen, bis ihr es herausbannt. — Woher aber, o Sokrates, sprach er, sollen wir einen tüchtigen Besprecher zu 78
solchen Dingen nehmen, nun du doch von uns scheidest? — Hellas ist noch gross, o Kebes, sagte er, und treffliche Männer sind darin, und gross sind auch die Geschlechter der Barbaren, die ihr alle durchsuchen müsst, um einen solchen Besprecher zu finden, ohne weder Geld zu scheuen noch Mühe. Denn es giebt wol nichts, worauf ihr das Geld besser wenden könntet. Aber auch unter einander müsst ihr euch bemühen, denn ihr möchtet auch wol nicht leicht wen finden, der dies besser als ihr vermöchte zu thun.

Das soll gewiss geschehen, sprach Kebes, von wo wir aber abgegangen sind, dahin lass uns zurükkkehren, wenn es dir recht ist. — Mir gar sehr recht, wie sollte es nicht? — Wohl gesprochen, sagte er. — Also ohngefähr so, sprach Sokrates, müssen wir uns selbst fragen, Welcherlei Dingen kommt es wol zu dies zu erfahren, das Zerstieben, und für welche muss man also fürchten, dass ihnen dieses begegne, welchen aber kommt es nicht zu, und für welche nicht? Dann müssen wir untersuchen, zu welchen von beiden die Seele gehört, und hieraus und dem gemäss entweder Muth fassen oder besorgt sein für unsere Seelen. — Ganz richtig, sagte er. — Und nicht wahr, dem was man zusammengesezt hat und was seiner Natur nach zusammengesezt ist, kommt wol zu auf dieselbe Weise aufgelöst zu werden wie es zusammengesezt worden ist; wenn es aber etwas unzusammengeseztes giebt, diesem wenn sonst irgend einem kommt wol zu, dass ihm dieses nicht begegne? — Das scheint mir sich so zu verhalten, sprach Kebes. — Und nicht wahr, was sich immer gleich verhält und auf einerlei Weise,

davon ist wol am wahrscheinlichsten, dass es das unzusammengesezte sei; was aber bald so bald anders und nimmer auf gleiche Weise, dieses das zusammengesezte? — Mir wenigstens scheint es so. — So gehen wir denn, sprach er, zu dem wovon wir auch vorher sprachen. Jenes Wesen selbst, welchem wir das eigentliche Sein zuschreiben in unsern Fragen und Antworten, verhält sich dies wol immer auf gleiche Weise, oder bald so bald anders? Das Gleiche selbst, das Schöne selbst, und so jegliches was nur ist selbst, nimmt das wol jemals auch nur irgend eine Veränderung an? oder verhält sich nicht jedes dergleichen als ein, einartiges Sein an und für sich immer auf gleiche Weise, und nimmt niemals auf keine Weise irgendwie eine Veränderung an? — Auf gleiche Weise, sprach Kebes, und einerlei verhält es sich nothwendig, o Sokrates. — Wie aber das viele Schöne, wie Menschen, Pferde, Kleider, oder sonst irgend etwas dergleichen Schönes oder Gleiches oder sonst einem von jenem gleichnamiges, verhalten sich auch diese immer gleich, oder ganz jenem entgegengesezt, weder mit sich selbst jedes noch unter einander jemals, um es kurz zu sagen, auch nur im mindesten gleich? — Wiederum so, sprach Kebes, scheint mir dieses niemals einerlei sich zu verhalten. — Und
79 diese Dinge, sprach er, kannst du doch anrühren, sehen und mit den andern Sinnen wahrnehmen; aber zu jenen sich gleichseienden kannst du doch wol auf keine Weise irgend anders gelangen, als durch das Denken der Seele selbst, sondern unsichtbar sind diese Dinge und werden nicht gesehen. — Auf alle Weise, sagte er, hast du Recht. — Sollen wir also, sprach er, zwei Arten der Dinge sezen, sichtbar die eine und die andere unsichtbar? — Das wollen wir, sprach er. — Und die unsichtbare, als immer auf gleiche Weise sich verhaltend, die sichtbare aber niemals gleich? — Auch das, sagte er, wollen wir sezen. — Wolan denn, sprach er, ist nicht von uns selbst das eine Leib und das andere Seele? — Allerdings. — Welcher von jenen beiden Arten nun wollen wir wol sagen, dass der Leib ähnlicher sei und verwandter? — Das muss ja jedem deutlich sein, dem sichtbaren. — Wie aber die Seele, ist die unsichtbar oder sichtbar? — Menschen wenigstens ist sie es nicht, o Sokrates, sagte er. — Aber wir sprachen doch von dem sichtbaren und unsichtbaren für die Natur der Menschen, oder meinst du für irgend eine andere? — Für die menschliche. — Was sagen wir also von der Seele, dass sie sichtbar sei oder nicht sichtbar? — Nicht sichtbar. — Also unsichtbar. — Ja. — Aehnlicher also als der Leib ist die Seele dem unsichtbaren, er aber

dem sichtbaren. — Ganz nothwendig, o Sokrates. — Und nicht wahr, auch das haben wir schon lange gesagt, dass die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient um etwas zu betrachten, es sei durch das Gesicht oder das Gehör oder irgend einen andern Sinn — denn das heisst vermittelst des Leibes, wenn man vermittelst eines Sinnes etwas betrachtet — dann von dem Leibe gezogen wird zu dem, was sich niemals auf gleiche Weise verhält, und dass sie dann selbst schwankt und irrt und wie trunken taumelt, weil sie ja eben solches berührt. — Das haben wir gesagt. — Wenn sie aber durch sich selbst betrachtet, dann geht sie zu dem reinen immer seienden unsterblichen und sich stets gleichen, und als diesem verwandt hält sie sich stets zu ihm, wenn sie für sich selbst ist und es ihr vergönnt wird, und dann hat sie Ruhe von ihrem Irren, und ist auch in Beziehung auf jenes immer sich selbst gleich, weil sie eben solches berührt, und diesen ihren Zustand nennt man eben die Vernünftigkeit. — Auf alle Weise, o Sokrates, sagte er, ist dies schön und wahr gesagt. — Welcher von beiden Arten also dünkt dich die Seele nach dem vorherigen und dem jezt gesagten ähnlicher und verwandter zu sein? — Jeder, sagte er, dünkt mich, o Sokrates, müsste nach dieser Darstellungsweise zugeben, auch der ungelehrigste, dass doch in allem und jedem die Seele dem sich immer gleich bleibenden ähnlicher ist als dem nicht solchen. — Und wie der Leib? — Dem anderen. — Betrachte es auch von dieser Seite, dass so lange Leib und Seele zusammen sind, die Natur ihm gebietet zu dienen und sich beherrschen zu lassen, ihr 80
aber zu herrschen und zu regieren, auch hiernach nun welches von beiden dünkt dich dem göttlichen ähnlich zu sein und welches dem sterblichen? oder dünkt dich nicht das göttliche so geartet zu sein, dass es herrscht und regiert, das sterbliche aber, dass es sich beherrschen lässt und dient? — Das dünkt mich. — Welchem gleicht nun die Seele? — Offenbar, o Sokrates, die Seele dem göttlichen, und der Leib dem sterblichen. — Sieh nun zu, sprach er, o Kebes, ob aus allem gesagten uns dieses hervorgeht, dass dem göttlichen, unsterblichen, vernünftigen, eingestaltigen, unauflöslichen, und immer einerlei und sich selbst gleich sich verhaltenden am ähnlichsten ist die Seele, dem menschlichen und sterblichen und unvernünftigen und vielgestaltigen und auflöslichen und nie einerlei und sich selbst gleich bleibenden diesem wiederum der Leib am ähnlichsten ist? Oder wissen wir hiegegen noch etwas anderes zu sagen, lieber Kebes, dass es sich nicht so verhalte? — Wir wissen nichts dergleichen. — Wie nun, wenn sich dieses so ver-

hält, kommt nicht dem Leibe wol zu leicht aufgelöst zu werden, der Seele hingegen ganz und gar unauflöslich zu sein oder wenigstens beinahe so? — Wie sollte es nicht? — Und du bemerkst doch, sprach er, dass wenn der Mensch stirbt, auch seinem sichtbaren, dem Leibe, der noch im sichtbaren da liegt, den wir Leichnam nennen, und dem es zukommt aufgelöst zu werden und zu zerfallen und verweht zu werden, nicht gleich etwas hievon widerfährt, sondern er noch eine ganz geraume Zeit so bleibt, und wenn einer bei günstiger Leibesbeschaffenheit stirbt und zu eben solcher Zeit, dann gar lange. Und wenn der Leib zusammengefallen ist und getrokknet, wie sie in Aegypten aufgetrokknet werden, so hält er sich fast undenkliche Zeit. Ja einige Theile des Leibes, wie Knochen, Sehnen und alle dergleichen, sind wenn er auch schon verfault ist so zu sagen doch fast unsterblich. Oder nicht? — Ja. — Und die Seele also, das unsichtbare und sich an einen andern eben solchen Ort begebende, der edel und rein und unsichtbar ist, nämlich in die wahre Geisterwelt zu dem guten und weisen Gott, wohin, wenn Gott will, alsbald auch meine Seele zu gehen hat, diese, die so beschaffen und geartet ist, sollte, wenn sie von dem Leibe getrennt ist, sogleich verweht und untergegangen sein, wie die meisten Menschen sagen? Daran fehlt wol viel, ihr lieben Kebes und Simmias! Sondern viel mehr verhält es sich so, wenn sie sich rein losmacht, und nichts von dem Leibe mit sich zieht, weil sie mit gutem Willen nichts mit ihm gemein hatte im Leben, sondern ihn floh und in sich selbst gesammelt blieb und dies immer im Sinn hatte, was nichts anders heissen will, als dass sie recht philosophirte und darauf dachte leicht zu sterben; oder hiess dies
81 nicht auf den Tod bedacht sein? — Allerdings ja. — Also welche sich so verhält, die geht zu dem ihr ähnlichen dem unsichtbaren und zu dem göttlichen, unsterblichen, vernünftigen, wohin gelangt ihr dann zu Theil wird glükkselig zu sein, von Irrthum und Unwissenheit, Furcht und wilder Liebe und allen andern menschlichen Uebeln befreit, indem sie, wie es bei den Eingeweiheten heisst, wahrhaft die übrige Zeit mit Göttern lebt. Wollen wir so sagen, o Kebes, oder anders? — So, beim Zeus, sprach Kebes. — Wenn sie aber, meine ich, beflekkt und unrein von dem Leibe scheidet, weil sie eben immer mit dem Leibe verkehrt und ihn gepflegt und geliebt hat, und von ihm bezaubert gewesen ist und von den Lüsten und Begierden, so dass sie auch glaubte, es sei überall gar nichts anderes wahr als das körperliche, was man betastet und sieht, isst und trinkt und zur Liebe gebraucht, und weil

sie das für die Augen dunkle und unsichtbare, der Vernunft hingegen fassliche und mit Weisheitsliebe zu ergreifende gewohnt gewesen ist zu hassen und zu scheuen und zu fürchten, meinst du, dass eine so beschaffene Seele sich werde rein für sich absondern können? — Wol nicht im mindesten, sprach er. — Sondern durchzogen von dem körperlichen, womit sie durch den Umgang und Verkehr mit dem Leibe, wegen des ununterbrochenen Zusammenseins und der vielen Sorge um ihn, gleichsam zusammengewachsen ist. — Freilich. — Und dies, o Freund, muss man doch glauben, sei unbeholfen und schwerfällig, irdisch und sichtbar, so dass auch die Seele, die es an sich hat, schwerfällig ist, und wieder zurükkgezogen wird in die sichtbare Gegend aus Furcht vor dem unsichtbaren und der Geisterwelt, wie man sagt an den Denkmälern und Gräbern umherschleichend, an denen daher auch allerlei dunkle Erscheinungen von Seelen sind gesehen worden, wie denn solche Seelen wol Schattenbilder darstellen müssen, welche nicht rein abgelöst sind, sondern noch Theil haben an dem sichtbaren, weshalb sie denn auch gesehn werden. — Das leuchtet wol ein, o Sokrates. — Und freilich leuchtet auch ein, o Kebes, dass dies nicht die Seelen der Guten sind, sondern der Schlechten, welche um dergleichen gezwungen sind herumzuirren, Strafe leidend für ihre frühere Lebensweise, welche schlecht war. Und so lange irren sie, bis sie durch die Begierde des sie noch begleitenden körperlichen wieder gebunden werden in einen Leib. Und natürlich werden sie in einen von solchen Sitten gebunden, deren sie sich befleissiget hatten im Leben. — Was meinst du für welche, o Sokrates? — Wie, die sich ohne alle Scheu der Völlerei und des Uebermuths und Trunkes befleissigten, solche begeben sich wol natürlich in Esel und ähnliche Arten von Thieren. Oder meinst du nicht? — Das ist ganz wahrscheinlich. — Die aber Ungerechtigkeit, Herrschsucht und Raub vorzogen, diese dagegen in die 82
verschiedenen Geschlechter der Wölfe, Habichte und Geier? oder wohin anders sollen wir sagen dass solche gehen. — Ohne weiteres, sprach Kebes, in dergleichen. — Und gewiss so doch auch mit den übrigen, dass jegliche der Aehnlichkeit mit ihren Bestrebungen nachgeht? — Gewiss, wie sollte sie nicht. — Also, sprach er, sind auch wol die glükklichsten unter diesen die, und kommen an den besten Ort, welche der gemeinen und bürgerlichen Tugend nachgestrebt haben, die man doch auch Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, die aber nur aus Gewöhnung und Uebung entsteht ohne Philosophie und Vernunft? — Wie sind diese die glükkselig-

sten? — Weil doch natürlich ist, dass diese wiederum in eine solche gesellige und zahme Gattung gehen etwa in Bienen oder Wespen oder Ameisen, oder auch wieder in diese menschliche Gattung, und wieder ganz leidliche Männer aus ihnen werden. — Das ist natürlich. — In der Götter Geschlecht aber ist wol keinem, der nicht philosophirt hat und vollkommen rein abgegangen ist, vergönnt zu gelangen, sondern nur dem Lernbegierigen. Eben deshalb nun, o lieber Simmias und Kebes, enthalten sich die wahrhaften Philosophen aller von dem Leibe herrührenden Begierden, und harren aus und geben sich ihnen nicht hin, noch auch nur weil sie Verderb des Hauswesens und Armuth fürchten wie die meisten Geldsüchtigen, oder die Ehrlosigkeit und Schmach der Trägheit scheuen wie die Herrschsüchtigen und Ehrsüchtigen, enthalten sie sich ihrer. — Das würde sich auch für sie nicht ziemen, o Sokrates, sprach Kebes. — Freilich nicht, beim Zeus, sagte er. Darum sagen auch allen solchen, o Kebes, jene alle, die irgend für ihre Seele Sorge tragen und nicht für der Leiber Bildung und Bedienung leben, Fahrewohl, und gehen nicht gleichen Schritt mit ihnen, die ja nicht wissen wohin sie gehen. Sie selbst aber, feststellend dass sie nichts thun dürfen was der Philosophie zuwider wäre und der Erlösung und Reinigung durch sie, wenden sich dorthin, jener folgend wie sie führt. — Wie das, o Sokrates? — Das will ich dir sagen, sprach er. Es erkennen nämlich die Lehrbegierigen, dass die Philosophie, indem sie ihre Seele findet, ordentlich gebunden im Leibe und ihm anklebend, und gezwungen wie durch ein Gitter durch ihn das Sein zu betrachten, nicht aber für sich allein, und daher in aller Thorheit sich umherwälzend, und in dem sie die Gewalt dieses Kerkers erkennt, wie er ordentlich eine Lust
83 ist, so dass der Gebundene selbst am meisten immer mit angreift um gebunden zu werden; wie ich nun sage, die Lehrbegierigen erkennen, dass indem die Philosophie in solcher Beschaffenheit ihre Seele annimmt, sie ihr gelinde zuspricht und versucht, sie zu erlösen, indem sie zeigt, dass alle Betrachtung durch die Augen voll Betrug ist, voll Betrug auch die durch die Ohren und die übrigen Sinne, und deshalb sie überredet, sich von diesen zurükkzuziehen, soweit es nicht nothwendig ist, sich ihrer zu bedienen, und sie ermuntert, sich vielmehr in sich selbst zu sammeln und zusammenzuhalten; und nichts anderem zu glauben als wiederum sich selbst, was sie für sich selbst von den Dingen an und für sich anschaut; was sie aber vermittelst eines anderen betrachtet, dieses, weil es in jeglichem anderen wieder ein anderes wird, für nichts wahres

zu halten, und solches sei ja eben das wahrnehmbare und sichtbare, was sie aber selbst sieht sei das gedenkbare und unsichtbare. Dieser Befreiung nun glaubt nicht widerstreben zu dürfen des wahrhaften Philosophen Seele, und enthält sich deshalb der Lust und Begierde, der Unlust und Furcht soviel sie kann, indem sie bedenkt, dass wenn Jemand sehr heftig sich freut oder fürchtet, trauert oder begehrt, er nie ein so grosses Uebel hievon erleidet als er wol glaubt, wenn er nun etwa erkrankt ist oder einen Verlust erlitten hat seiner Begierden wegen, was aber das grösste und äusserste aller Uebel ist, dieses wirklich erleidet und es nicht in Rechnung bringt. — Welches ist doch dieses? o Sokrates, sprach Kebes. — Dass nämlich jedes Menschen Seele, sobald sie über irgend etwas sich heftig erfreut oder betrübt, auch genöthiget ist von demjenigen, womit ihr dieses begegnet zu glauben, es sei das wirksamste und das wahrste, da sich dies doch nicht so verhält. Und dies sind doch am meisten die sichtbaren Dinge, oder nicht? — Freilich. — In diesem Zustande also wird am meisten die Seele von dem Leibe gebunden. — Wie so? — Weil jegliche Lust und Unlust gleichsam einen Nagel hat und sie an den Leib annagelt und anheftet, und sie leibartig macht, wenn sie doch glaubt, dass das wahr sei, was auch der Leib dafür aussagt. Denn dadurch, dass sie gleiche Meinung hat mit dem Leibe und sich an dem nämlichen erfreut, wird sie, denke ich, genöthigt, auch gleicher Sitte und gleicher Nahrung wie er theilhaftig zu werden, so dass sie nimmermehr rein in die Unterwelt kommen kann, sondern immer des Leibes voll von hinnen geht; daher sie auch bald wiederum in einen andern Leib fällt, und wie hingesäet sich einwurzelt, und daher untheilhaftig bleibt des Umganges mit dem göttlichen und reinen und eingestaltigen. — Vollkommen wahr ist was du sagst, o Sokrates, sprach Kebes. — Dieser Ursachen wegen also, o Kebes, sind die wahrhaft Lehrbegierigen sittsam und tapfer, und nicht weshalb die Leute sagen. Oder meinst du? — Nein, ich gewiss nicht. — Es geht auch nicht anders als dass die Seele eines philosophischen Mannes so rechnet und nicht glauben 84
kann, sie müsse sich zwar von der Philosophie erlösen lassen, nachdem diese sie aber erlöset, sich selbst wiederum der Lust und Unlust hingeben um sich wieder festbinden und die vorige Arbeit vergeblich machen zu lassen, als wolle sie das Gegenstükk treiben zu der Penelope Weberei; sondern Ruhe von dem Allen sich verschaffend, der Vernunft folgend und immer darin verharrend, dass sie das wahre und göttliche und der Meinung nicht

unterworfene anschaut und sich davon nährt, glaubt sie, so lange sie lebt, so leben zu müssen, nach dem Tode aber zu dem verwandten und eben solchen gelangt von allen menschlichen Uebeln erlöst zu werden. Hat sie sich so genährt, so ist wol kein Wunder, wenn sie nicht fürchtet, ob sie nicht doch nach solchen Bestrebungen bei der Trennung von dem Leibe zerrissen, von ich weiss nicht welchen Winden verweht und zerstäubt umkommen und nirgend mehr sein werde.

Eine Stille entstand nun, nachdem Sokrates dieses gesagt, auf lange Zeit, und er selbst, Sokrates, war ganz in das Vorgetragene vertieft, wie man ihm ansehn konnte, und auch die meisten von uns. Kebes und Simmias aber sprachen ein weniges mit einander. Da sah sie Sokrates an, und fragte, Wie? euch dünkt doch nicht etwa das Gesagte noch mangelhaft gesagt zu sein? Denn es giebt wol noch viel Bedenken und Einwendungen dabei, wenn einer es ganz genau durchnehmen will. Hattet ihr nun etwas anderes untereinander, so will ich nichts gesagt haben; wenn ihr aber noch hierüber zweifeltet, so tragt nur ja kein Bedenken, es entweder allein zu sagen und anzuführen, wenn ihr glaubt, dass es so besser werde vorgetragen werden, oder auch mich mit dazu zu nehmen, wenn ihr meinet mit mir besser zu fahren. — Da sagte Simmias, Ich will dir die Wahrheit sagen, Sokrates. Wir beide haben schon lange zweifelnd einander angestossen und aufgemuntert zu fragen, weil wir zwar gern hören möchten, aber doch Bedenken tragen, dir Unruhe zu machen, dass es dir nicht etwa zuwider wäre bei dem jezigen Unglükk. — Als er dies hörte, sagte er mit sanftem Lächeln, O weh, Simmias! warlich gar schwer werde ich die übrigen Menschen überzeugen, dass ich das jezige Geschikk für kein Unglükk halte, da ich nicht einmal euch überzeugen kann, sondern ihr fürchtet, ich möchte jezt unbequemer sein als sonst im Leben. Und wie es scheint haltet ihr mich in der Wahrsagung für schlechter als die Schwäne, welche, wenn sie merken, dass sie sterben sollen, wie sie schon sonst immer gesungen haben, dann
85 am meisten und vorzüglich singen, weil sie sich freuen, dass sie zu dem Gotte gehen sollen, dessen Diener sie sind. Die Menschen aber wegen ihrer eigenen Furcht vor dem Tode lügen auch auf die Schwäne, und sagen, dass sie über den Tod jammernd aus Traurigkeit sängen, ohne zu bedenken, dass kein Vogel singt wenn ihn hungert oder friert oder ihm sonst irgend etwas fehlt, auch nicht einmal die Nachtigall selbst, oder die Schwalbe, und der Wiedehopf, von denen sie sagen, dass sie aus Unlust klagend sin-

gen; aber weder diese, glaube ich, singen aus Traurigkeit noch die Schwäne; sondern weil sie, meine ich, dem Apollon angehören, sind sie wahrsagerisch; und da sie das Gute in der Unterwelt voraus erkennen, so singen sie und sind fröhlich an jenem Tage, ausgezeichnet und mehr als sonst vorher. Ich halte aber auch mich dafür, ein Dienerschaftsgenoss der Schwäne zu sein, und demselben Gotte heilig, und nicht schlechter als sie das Wahrsagen zu haben von meinem Gebieter, also auch nicht unmuthiger als sie aus dem Leben zu scheiden. Also deshalb mögt ihr immer sagen und fragen was ihr wollt, so lange die eilf Männer der Athener es gestatten. — Sehr schön, sagte Simmias; also will ich dir sagen, was für Zweifel ich habe, und dann auch dieser, wiefern er das Gesagte nicht annimmt. Denn ich denke über diese Dinge, o Sokrates, ohngefähr wie du, dass etwas sicheres davon zu wissen in diesem Leben entweder unmöglich ist oder doch gar schwer; aber was darüber gesagt wird nicht auf alle Weise zu prüfen, ohne eher abzulassen bis einer ganz ermüdet wäre vom Untersuchen nach allen Seiten, einen gar weichlichen Menschen verräth. Denn Eines muss man doch in diesen Dingen erreichen, entweder wie es damit steht lernen oder erfinden, oder wenn dies unmöglich ist, die beste und unwiderleglichste der menschlichen Meinungen darüber nehmen, und darauf wie auf einem Brette versuchen durch das Leben zu schwimmen, wenn einer nicht sicherer und gefahrloser kann auf einem festeren Fahrzeuge oder einer göttlichen Rede reisen. So will denn auch ich jezt mich nicht schämen zu fragen, da ja auch du dasselbe sagst, und nicht hernach mir selbst Vorwürfe zu machen haben, dass ich jezt nicht gesagt habe was ich denke. Mir nämlich, o Sokrates, sowol wenn ich bei mir selbst als wenn ich mit diesem das Gesagte betrachte, erscheint es gar nicht gründlich genug. — Darauf sagte Sokrates, Vielleicht, o Freund, erscheint es dir ganz recht; aber sage nur, wiefern nicht gründlich. — Insofern, sprach er, als auch von der Stimmung und der Leier und den Saiten einer ganz auf dieselbe Weise reden könnte, dass nämlich die Stimmung etwas unsichtbares und unkörperliches und gar schönes und göttliches ist an der gestimmten Leier, die Leier selbst aber und die Saiten Körper 86
sind und körperliches und zusammengesezt und irdisch und dem sterblichen verwandt. Wenn nun einer die Leier zerbräche oder die Saiten zerschnitte oder zerrisse, so könnte einer mit derselben Rede wie du durchführen, jene Stimmung müsse nothwendig noch da sein und nicht untergegangen. Denn es wäre doch keine Mög-

lichkeit, dass die Leier noch da sein sollte, nachdem die Saiten zerrissen wären, und die Saiten selbst, die doch dem sterblichen ähnlich sind, die Stimmung aber sollte untergegangen sein, die doch dem göttlichen und unsterblichen gleichartig und verwandt ist, und zwar noch vor dem sterblichen; sondern, würde er sagen, nothwendig muss die Stimmung noch irgendwo sein, und eher werden die Hölzer verfaulen und die Saiten, als jener etwas begegnen wird. Nun aber glaube ich, o Sokrates, du selbst wirst auch dies schon erwogen haben, dass wir uns die Seele als so etwas vorzüglich vorstellen, wenn doch unser Leib eingespannt ist und zusammengehalten von warmem und kaltem, trokknem und feuchtem und dergleichen Dingen, dass unsere Seele die Mischung und Stimmung eben dieser Dinge sei, wenn sie schön und im rechten Verhältniss gegen einander gemischt sind. Ist nun die Seele eine Stimmung: so ist offenbar, dass wenn unser Leib unverhältnissmässig erschlafft oder angespannt wird von Krankheiten und andern Uebeln, die Seele dann nothwendig sogleich umkommt, obgleich sie das göttlichste ist, eben wie alle andern Stimmungen in Tönen und in allen Werken der Künstler, die Ueberreste eines jeden Leibes aber noch lange Zeit bleiben, bis sie verbrannt werden oder verwesen. Sieh nun zu, was wir gegen diese Rede sagen wollen, wenn Jemand behauptet, dass die Seele als die Mischung alles zum Leibe gehörigen in dem was wir Tod nennen zuerst untergehe. — Da sah sich Sokrates um, wie er oftmals that, und sagte lächelnd, Simmias hat ganz recht gesprochen. Wenn nun einer besseren Rath weiss als ich, warum antwortet er nicht? denn er hat die Sache gewiss gar nicht schlecht angegriffen. Doch mich dünkt, ehe wir antworten, müssen wir erst auch den Kebes hören, was der wieder unserer Rede Schuld giebt, damit wir Zeit gewinnen und uns berathen können, was wir sagen wollen, und dann, wenn wir ausgehört haben, ihnen entweder einräumen, wenn sie etwas ordentliches scheinen angestimmt zu haben, oder wenn nicht, dann schon unsere Rede verfechten. Also, sagte er, sprich, o Kebes, was denn dich beunruhiget hat, dass du nicht glauben kannst. — Ich will es also sagen, sprach Kebes. Mir scheint nämlich unsere Rede noch immer auf demselben Flekk zu sein, und an demselben Mangel, dessen wir schon vorher erwähnten, auch jezt noch zu
87 leiden. Denn dass unsere Seele schon war, ehe sie in diese Gestalt kam, das will ich nicht zurükknehmen, dass es nicht sehr artig, und wenn es nicht anmaassend ist zu sagen, ganz befriedigend bewiesen wäre; dass sie aber auch noch wenn wir todt sind ir-

gendwo sei, dies scheint mir nicht eben so. Dass freilich die Seele nicht stärker und dauerhafter sein sollte als der Leib, dies gebe ich der Einwendung des Simmias nicht nach, denn in diesem allen scheint sie mir sich gar weit zu unterscheiden. Warum also, könnte die Rede wol sagen, bist du noch ungläubig, wenn du doch siehst, dass nach des Menschen Tode das schwächere noch ist? dünkt dich dann nicht, dass das dauerhaftere sich gewiss noch erhalten müsse in eben dieser Zeit? Dagegen nun überlege, ob ich hiermit etwas sage. Denn eines Bildes bedarf ich freilich auch, wie es scheint, eben so gut als Simmias. Mich dünkt nämlich dies gerade eben so gesagt, wie wenn Jemand, wenn ein alter Mann der ein Weber war gestorben wäre, diese Rede führen wollte: Der Mensch ist nicht umgekommen, sondern ist gewiss noch irgendwo, und zum Beweise dafür wollte er das Kleid anführen, was er anhatte und selbst gewebt hatte, dass das doch noch wohlbehalten wäre und nicht umgekommen; und wenn ihm einer nicht glauben wollte, er diesen dann fragte, was wol seiner Natur nach dauerhafter wäre, ein Mensch oder ein Kleid, wenn es nämlich im Gebrauch wäre und getragen würde, und wenn der dann antworten müsste, der Mensch bei weitem, jener dann glaubte bewiesen zu haben, der Mensch also müsse wol ganz gewiss wohlbehalten sein, da ja das vergänglichere nicht untergegangen wäre. Ich denke aber, o Simmias, das verhält sich nicht so. Sieh aber auch du zu, was ich meine. Denn jeder würde wol der Meinung sein, dass das einfältig gesagt wäre, wenn es Jemand sagen wollte. Denn dieser Weber hat schon gar viele solche Kleider verbraucht und gewebt, und ist zwar später umgekommen als jene vielen, aber als das lezte denke ich doch eher, und deshalb ist doch wol ein Mensch immer nicht schlechter oder vergänglicher als ein Kleid. Und dieses selbige Bild, meine ich, lässt sich anwenden auf Seele und Leib; und wer eben dasselbige sagte von diesen, würde mir scheinen verständig zu reden, dass nämlich die Seele zwar dauerhafter ist, und der Leib schwächer und vergänglicher, doch aber, würde er hinzu sezen, verbrauche ja jede Seele viele Leiber, zumal wenn sie viele Jahre lebe. Denn wenn der Leib immer im Fluss ist und vergeht, so lange der Mensch lebt, die Seele aber das verbrauchte immer wieder webt: so muss ja die Seele wol, wenn sie umkommt, diese ihre lezte Bekleidung noch haben, und eher freilich nur als diese einzige umkommen, und erst wenn die Seele umgekommen ist, kann dann der Leib die Natur seiner Schwachheit beweisen, indem er schnell durch Fäulniss vergeht. So dass

man also diesem Saz noch nicht zuverlässig trauen darf, dass wenn wir todt sind unsere Seele noch irgendwo ist. Denn wenn Jemand
88 auch dem, der deine Behauptung vorträgt, noch mehr einräumen wollte, und zugeben, unsere Seele sei nicht nur in der Zeit vor unserer Geburt gewesen, sondern es hindere auch nichts, dass nicht auch nach dem Tode Einiger Seelen noch wären und sein würden, und noch oft würden geboren werden und wieder sterben, denn so stark sei sie von Natur, dass sie dieses gar vielmal aushalten könne; nur aber, indem er dieses zugäbe, nicht auch noch jenes einräumte, dass sie in diesen vielen Geburten gar nicht von Kräften komme, und auch am Ende nicht in einem von diesen Toden gänzlich untergehe, sondern sagte, Diesen Tod aber und diese Auflösung des Leibes, welche der Seele den Untergang bringt, wisse nur keiner, denn es sei unmöglich, dass irgend einer von uns ihn fühle; wenn sich nun dieses so verhält, so kann doch von keinem der über den Tod gutes Muthes ist, gesagt werden, dass er nicht auf eine unverständige Weise muthig sei, wenn er nicht zu beweisen vermag, dass die Seele ganz und gar unsterblich und unvergänglich ist; wo nicht, so muss jeder, der im Begriff ist zu sterben, für seine eigene Seele in Sorgen sein, ob sie nicht gerade in dieser Trennung von dem Leibe ganz und gar untergehn werde.

Alle nun, als wir sie beide dieses hatten sagen gehört, waren wir, wie wir uns hernach gestanden, auf unangenehme Weise verstimmt, weil sie uns, die wir durch die vorigen Reden stark überzeugt waren, wieder unruhig zu machen und in Ungewissheit zurükkzuwerfen schienen, nicht nur über das bereits gesagte, sondern auch wegen dessen, was nun noch würde gesagt werden, ob nicht wir ganz untaugliche Richter wären, oder auch die Sache selbst gar nicht zu entscheiden.

Echekrates. Bei den Göttern, o Phädon, ich verzeihe euch das. Denn auch ich, da ich dies jezt von dir gehört, habe so zu mir gesprochen, Welcher Rede soll man nun wol noch glauben, denn die so sehr glaubliche, welche Sokrates vorgetragen, ist nun doch um allen Glauben gekommen. Denn gar wunderbar ergreift mich dieser Saz schon jezt und immer, dass unsere Seele eine Stimmung ist; und wie er jezt ausgesagt worden, hat er mir in Erinnerung gebracht, dass auch mir das vorher schon so gedäucht hatte. Und so bedarf ich nun wieder wie anfangs einer andern Rede, um mich zu überzeugen, dass mit dem Sterbenden die Seele nicht mitstirbt. Sage nun, beim Zeus, wie Sokrates dieses verfolgt hat, und ob auch ihm, wie du von euch sagst, etwas verdriess-

liches anzumerken war oder nicht, sondern er seinen Saz ruhig vertheidigte, und ob er es befriedigend gethan hat oder unzureichend. Dies alles berichte uns so genau als möglich.

Phaidon. Gewiss, o Echekrates, wie oft ich auch schon den Sokrates bewundert hatte, nie doch war ich mehr von ihm eingenommen, als damals. Denn dass er etwas zu erwiedern wusste, ist wol nichts besonderes; aber ich bewunderte ihn zuerst vorzüg- 89
lich darüber, wie freundlich und sanft und beifällig er die Reden der jungen Männer aufnahm, dann wie scharf er bemerkte, was sie auf uns gewirkt hatten, und wie gut er uns heilte und gleichsam wie Flüchtlinge und Geschlagene zurükkrief und uns zusprach, ihm zu folgen und die Rede mit ihm zu erwägen.

Echekrates. Wie also?

Phaidon. Das will ich dir sagen. Ich sass nämlich zu seiner Rechten neben dem Bett auf einem Bänkchen, er aber sass weit höher als ich. Nun strich er mir über den Kopf, fasste die Haare im Nakken zusammen, denn er pflegte wol oft in meinen Haaren zu spielen, und sagte, Morgen also, o Phädon, wirst du wol diese schönen Lokken abscheeren? — So sieht es wol aus, o Sokrates, sprach ich. — Nicht doch, wenn du mir folgst. — Was denn? fragte ich. — Heute noch, sagte er, wollen wir ich meine und du diese abscheeren, wenn uns nämlich die Rede stirbt, und wir sie nicht wieder ins Leben rufen können. Und wenn ich du wäre und mir diese Rede abhanden käme, wollte ich, wie die Argeier, einen Eid darauf ablegen, nicht ehe das Haar wachsen zu lassen, bis ich in ehrlichem Kampf die Rede des Simmias und Kebes besiegt hätte. — Aber, sagte ich, mit zweien kann es ja auch Herakles nicht aufnehmen. So rufe denn mich herbei, sprach er, als deinen Iolaos, so lange es noch Tag ist. — Das thue ich denn, sagte ich, aber nicht als Herakles, sondern wie Iolaos den Herakles. — Das ist gleichviel, sagte er. Aber dass wir uns ja zuerst hüten, dass uns nicht etwas gewisses begegne. — Was doch? fragte ich. — Dass wir ja nicht Redefeinde werden, sprach er, wie andere wol Menschenfeinde. Denn unmöglich, sagte er, kann einem etwas ärgeres begegnen, als wenn er Reden hasst. Und die Redefeindschaft entsteht ganz auf dieselbe Weise wie die Menschenfeindschaft. Nämlich die Menschenfeindschaft entsteht, wenn man einem auf kunstlose Weise zu sehr vertraut, und einen Menschen für durchaus wahr, gesund und zuverlässig gehalten hat, bald darauf aber denselbigen als schlecht und unzuverlässig erfindet, und dann wieder einen, und wenn einem das öfter begegnet, und bei solchen,

die man für die vertrautesten und besten Freunde hält, so hasst man denn endlich, wenn man immer wieder anstösst, Alle, und glaubt dass nirgend an keinem irgend etwas gesundes ist. Oder hast du nicht bemerkt, dass das so zu gehen pflegt? — Ja wol, sagte ich. — Ist das nun nicht, sprach er, schändlich, und ist nicht offenbar, dass ein solcher sich ohne die Kunst, die sich auf Menschen versteht, an den Umgang mit den Menschen wagt? Denn wenn er dieser Kunst gemäss mit ihnen umginge: so würde er, wie es sich in der That verhält, so auch glauben, dass es der sehr
90 guten und sehr schlechten beider immer nur wenige giebt, der mittelmässigen aber am meisten. — Wie meinst du das, sprach ich. — Gerade, sagte er, wie mit dem sehr grossen und sehr kleinen; glaubst du, dass es etwas seltneres giebt, als einen ganz ausgezeichnet grossen oder ausgezeichnet kleinen Menschen oder Hund oder sonst etwas zu finden? und eben so mit schnell und langsam, hässlich und schön, weiss und schwarz? oder hast du nicht gemerkt, dass von alle dem das äusserste selten vorkommt und wenig, das mittlere aber unendlich häufig? — Freilich, sprach ich. — Und meinst du nicht, sagte er, wenn ein Wettstreit der Schlechtigkeit angestellt würde, dass auch da nur sehr wenige sich als die ersten zeigen würden? — Natürlich, sagte ich. — Freilich natürlich, sprach er; aber darin sind eigentlich die Reden nicht den Menschen ähnlich, sondern nur weil du führtest bin ich dir hieher gefolgt, wol aber darin, dass wenn Jemand einer Rede getraut hat, dass sie wahr sei, ohne die Kunst, welche sich auf Reden versteht, und sie ihm dann bald darauf wieder falsch vorkommt, manchmal mit Recht, manchmal mit Unrecht, und so wieder eine und eine andere, und vorzüglich gilt das, wie du wol weisst, von denen, die sich mit Streitreden abgeben, dass sie am Ende glauben ganz weise geworden und allein zu der Einsicht gelangt zu sein, dass nicht nur an keinem Dinge irgend etwas Gesundes und Richtiges ist, sondern auch an den Reden nicht, vielmehr alles sich ordentlich wie im Euripos von oben nach unten dreht, und keine Zeit lang bei etwas bleibt. — Vollkommen richtig, sprach ich, redest du. — Und, o Phädon, wäre das nun nicht ein Jammer, wenn es doch wirklich wahre und sichere Reden gäbe, und die man auch einsehen könnte, wenn einer, weil er auf solche Reden stösst, die ihm bald wahr zu sein scheinen bald wieder nicht, sich selbst nicht die Schuld geben wollte und seiner Kunstlosigkeit, sondern am Ende aus Missmuth die Schuld gern von sich selbst auf die Reden hinwälzte, und dann sein übriges Leben in Hass und Schmä-

hungen gegen alle Reden hinbrächte, und so der Wahrheit und Erkenntniss der Dinge verlustig ginge? — Beim Zeus, sagte ich, ein grosser Jammer. — So lass uns denn, sprach er, zuerst davor uns hüten, und dem in unserer Seele keinen Eingang verstatten, als ob an allen Reden am Ende wol gar nichts tüchtiges wäre; sondern vielmehr, dass wir nur noch nicht recht tüchtig sind, aber tapfer sein und trachten müssen tüchtig zu werden, du und die übrigen des ganzen künftigen Lebens wegen, ich aber eben des Todes wegen. So dass ich vielleicht gar jezt nicht sonderlich philosophisch 91
mich in dieser Sache verhalte, sondern wie die ganz ungebildeten rechthaberisch. Denn auch diese, wenn sie über etwas streiten, kümmern sich nicht darum, wie sich das wol eigentlich verhält wovon die Rede ist, sondern nur dass den Anwesenden das annehmlich erscheine, was sie selbst festgestellt haben, danach trachten sie. Und ich scheine gegenwärtig nur soviel mich von ihnen zu unterscheiden, dass ich nicht danach trachten will, dass den Anwesenden das was ich behaupte wahr erscheine, ausser beiläufig, sondern dass es mir selbst nur recht gewiss sich so zu verhalten scheine. Ich berechne nämlich, lieber Freund, und siehe nur wie eigennüzig, wenn das wahr ist, was ich behaupte, ist es doch vortrefflich, davon überzeugt zu sein; wenn es aber für die Todten nichts mehr giebt, werde ich doch wenigstens diese Zeit noch vor dem Tode den Anwesenden weniger unangenehm sein durch Klagen; dieser mein Irrthum aber dauert nicht mit aus, denn das wäre ein Uebel, sondern wird in kurzem untergehn. So gerüstet also, sprach er, o Simmias und Kebes, mache ich mich an die Rede. Ihr aber, wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit; und wenn ich euch dünke etwas richtiges zu sagen, so stimmt mir bei, wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf alle Weise, damit ich nicht im Eifer mich und euch zugleich betrügend, euch wie eine Biene den Stachel zurükklassend davon gehe.

Wolan denn, fuhr er fort, erinnert mich zuerst was ihr sagtet, wenn ihr vielleicht findet, dass ich es nicht recht behalten habe. Simmias, denke ich, ist ungewiss, und fürchtet, die Seele möchte, obwol etwas göttlicheres und schöneres als der Leib, doch vor ihm untergehen, indem sie ihrer Natur nach eine Stimmung sei. Kebes aber schien dieses zwar mir zuzugeben, dass die Seele ja dauerhafter sei als der Leib, aber das könne doch Niemand wissen, ob nicht die Seele, wenn sie nun viele Leiber oft verbraucht hat, den lezten Leib doch zurükklässt und nun selbst umkommt, und dieses

dann eben der Tod ist, der Untergang der Seele, denn der Leib geht ja doch immer unter ohne Aufhören. Ist es dieses, o Simmias und Kebes, was wir jezt zu betrachten haben? Sie gaben beide zu, dieses sei es. — Und die vorigen Reden, sprach er, nehmt ihr die alle nicht an, oder einige zwar, andere aber nicht? — Einige, sprachen sie, andere aber nicht. — Was sagt ihr also von jener Rede, sprach er, in welcher wir behaupteten, alles Lernen sei Erinnerung, und wenn sich dies so verhalte, müsse nothwendig unsere Seele anderswo vorher sein, ehe sie an den Leib
92 gebunden worden? — Ich meines Theils, sprach Kebes, war damals wunderbar überzeugt davon, und bleibe auch jezt dabei wie bei nichts anderem. — Und mir, sagte Simmias, geht es eben so, und es sollte mich wundern, wenn ich jemals hierüber anders dächte. — Aber du musst doch anders denken, o thebischer Freund, sprach Sokrates, wenn nämlich jene Meinung bestehen soll, dass eine Stimmung ein zusammengeseztes Ding ist, und dass die Seele als eine Stimmung aus dem was in dem Leibe unter sich gespannt ist bestehe. Denn du wirst doch nicht sagen wollen, die Stimmung sei eher vorhanden als dasjenige da ist, woraus sie hervorgehen muss, oder willst du das? — Keinesweges, o Sokrates, sagte er. — Merkst du nun aber wol, sagte er, dass dir dieses herauskommt, wenn du sagst, die Seele sei eher als sie in menschliche Gestalt und Leib komme, sie sei aber zusammengesezt aus dem, was dann noch nicht ist? Die Stimmung wenigstens ist nicht so, der du sie vergleichst; sondern die Leier und die Saiten und die Töne sind vorher ungestimmt da, und zulezt von allen entsteht die Stimmung, und geht zuerst wieder unter. Wie kann dir nun diese Rede mit jener zusammenstimmen? — Gar nicht, sprach Simmias. — Und doch, sprach er, sollte ja wol wenn irgend eine Rede die von der Stimmung gut zusammenstimmen. — Das sollte sie wol, sagte Simmias. — Diese aber, sagte er, stimmt dir doch nicht; also sieh zu, welche von beiden du wählen willst, die dass das Lernen Erinnerung ist, oder die dass die Seele Stimmung ist. — Viel lieber jene, o Sokrates, sagte er. Denn diese leztere ist mir ohne allen Beweis gekommen nur aus einer gewissen Wahrscheinlichkeit und Angemessenheit, woher auch die meisten Menschen zu ihren Meinungen kommen; ich weiss aber, dass die Reden, die sich nur durch einen solchen Schein bewähren, leere Prahler sind, und wenn man sich nicht wohl mit ihnen vorsieht, einen gar leicht betrügen, in der Messkunst und in allem andern. Jene Rede aber von dem Lernen und der Erinnerung beruht auf einem annehmungswürdigen

Grunde; denn es war gesagt worden, dass unsere Seele auch ehe sie in den Leib komme eben so sei, wie jenes Wesen ihr eignet, welches den Beinamen führt dessen was ist. Und dieses habe ich, wie ich mich selbst überzeuge, ganz mit Recht und mit gutem Grunde angenommen. Daher ist nun nothwendig, wie ich sehe, dass ich es weder mir noch einem andern gelten lasse, welcher sagt, die Seele sei eine Stimmung. — Und was, sprach er, o Simmias, sagst du hiezu? scheint dir wol der Stimmung oder irgend einer andern Zusammensezung zuzukommen, dass sie sich anders verhalten könne, wie jenes, woraus sie besteht? — Keinesweges. — Auch nicht irgend etwas anderes thun, wie ich denke, oder leiden 93
ausser dem, was jenes thut und leidet? — Er stimmte ein. — Also kommt auch wol der Stimmung nicht zu, das anzuführen, woraus sie zusammengesezt ist, sondern zu folgen? — Das dünkte ihn auch so. — Weit gefehlt also, dass die Stimmung entgegengesezt sich bewegen oder klingen oder sonst wie entgegengesezt sein könnte ihren Theilen. — Weit gefehlt, sagte er. — Und wie, ist nicht ihrer Natur nach jede Stimmung gerade so Stimmung wie sie gestimmt ist? — Das verstehe ich nicht, sagte er. — Nicht, sagte er, wenn sie besser gestimmt ist oder in höherem Grade, falls dieses geschehen kann, wird sie dann nicht auch mehr Stimmung sein und in höherem Grade? wenn aber in geringerem und weniger, dann auch nicht so sehr und weniger? — Freilich. — Findet nun das wol auch bei der Seele statt, dass eine Seele auch nur im allergeringsten mehr und in höherem Grade oder weniger und in geringerem als die andere eben dieses, Seele, sein kann? — Nicht im mindesten, sagte er. — Wolan denn, beim Zeus, sprach er, von der einen Seele sagt man doch, dass sie Vernunft hat und Tugend und gut ist, von der andern aber, dass sie Unvernunft und Verderben hat und schlecht ist, und das sagt man doch mit Recht? — Mit Recht freilich. — Die nun sagen, dass die Seele eine Stimmung ist, was werden die wol sagen, dass dieses sei in den Seelen, die Tugend und das Laster? etwa wiederum eine andere Stimmung und Verstimmtheit? so dass die eine gestimmt ist, die gute, und in ihr selbst, die doch Stimmung ist, eine andere Stimmung hat, die andere aber wiederum ungestimmt ist, und keine andere in sich hat? — Ich weiss es nicht zu sagen, sprach Simmias; offenbar aber müsste so etwas sagen, wer jenes voraussezt. — Darüber aber sind wir ja vorher einig geworden, dass keine Seele mehr oder weniger Seele ist als die andere, und dies ist doch eben so viel, als dass keine Stimmung mehr oder weniger

Stimmung ist als die andere; nicht wahr? — Freilich. — Die aber weder mehr noch weniger Stimmung ist, ist auch weder mehr noch weniger gestimmt. Ist es so? — So ist es. — Die aber weder mehr noch weniger gestimmte, hat die wol grösseren oder geringeren Antheil an dem Wesen der Stimmung oder gleichen? — Gleichen. — Also auch die Seele, wenn die eine eben dieses, Seele, weder mehr noch weniger ist als die andere, ist sie also auch weder mehr noch weniger gestimmt? — So ist es. — Und steht es so, so hat auch die eine weder mehr noch weniger Antheil an Verstimmtheit oder Stimmung? — Freilich nicht. — Und steht es wiederum so: könnte dann wol die eine mehr oder weniger als die andere Antheil haben an Tugend und Laster, wenn doch das Laster Verstimmtheit ist und die Tugend Stimmung? — Nicht mehr. — Oder vielmehr, o Simmias, wenn wir es recht genau nehmen, wird keine Seele irgend Antheil am Laster haben, wenn sie Stimmung
94 ist. Denn da die Stimmung immer vollkommen eben dieses ist, Stimmung: so kann sie an der Verstimmtheit gar niemals Antheil haben. — Freilich nicht. — Dann also auch nicht die Seele, da sie vollkommen Seele ist, am Laster. — Wie ginge das wol nach dem gesagten? — Nach dieser Rede also werden uns alle Seelen aller Lebendigen gleich gut sein, wenn sie doch ihrer Natur nach gleich sehr dieses sind, Seelen. — So dünkt mich auch, Sokrates, sprach er. — Dünkt es dich aber auch recht so gesagt zu sein, und dass der Rede dieses begegne, wenn die Annahme richtig wäre, dass die Seele Stimmung sei? — Ganz und gar nicht, sagte er. — Und wie, über alles was an dem Menschen ist, sagst du nicht, dass eben die Seele herrsche, zumal noch die vernünftige? — Gewiss nichts anderes. — Und etwa immer nachgebend den Zuständen des Leibes, oder auch ihnen widerstrebend? ich meine nämlich so, wenn dieser Hize hat oder Durst, dass sie doch auf die entgegengesezte Seite zieht, zum Nichttrinken, und wenn Hunger zum Nichtessen, und in tausend andern Dingen sehen wir doch die Seele dem leiblichen widerstreben? Oder nicht? — Allerdings. — Haben wir aber nicht im vorigen zugegeben, dass sie niemals, wenn sie Stimmung ist, entgegengesezt klingen kann, wie jenes gespannt und nachgelassen und geschwungen wird, oder was sonst dem widerfährt, woraus sie hervorgeht; sondern dass sie jenem folgen muss und niemals anführen? — Das haben wir zugegeben; wie sollten wir nicht? — Und wie? scheint sie uns nun nicht doch ganz das Gegentheil zu thun, alles jenes zu regieren, woraus man doch sagt dass sie bestehe, und dem fast überall das ganze Leben hindurch

zu widerstreben und es zu beherrschen auf alle Weise, bald härter im Zaum haltend und auf schmerzhafte Weise, wie in Sachen der Gymnastik und Heilkunst, bald wieder gelinder? und bald drohend bald verweisend mit den Begierden, dem Zorn, der Furcht, als eine andere mit einem andern redend, wie auch Homeros in der Odyssee gedichtet hat, wo er vom Odysseus sagt, Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten, Dulde nun aus, mein Herz, noch härteres hast du geduldet. Meinst du wol, er habe dies gedichtet in der Meinung, sie sei eine Stimmung, und eigne sich geleitet zu werden von den Zuständen des Leibes, und nicht selbst sie zu leiten und zu beherrschen, weil sie nämlich etwas weit göttlicheres ist als einer Stimmung zu vergleichen? — Beim Zeus, Sokrates, so kommt es mir nicht vor. — Also, mein Bester, mag es wol auf keine Weise recht sein von uns, zu sagen, die Seele sei eine Stimmung. Denn wir würden, wie wir sehen, weder mit dem Homeros, dem göttlichen Dichter, eins sein, noch mit uns selbst. — So verhalte es sich allerdings, sagte er. 95

Gut denn, sagte Sokrates, mit der Thebischen Harmonia sind wir, wie es scheint, noch so leidlich fertig geworden. Wie werden wir uns nun aber, o Kebes, auch mit dem Kadmos einigen und auf welche Weise? — Das denke ich, sprach Kebes, wirst du schon auffinden. Diese Rede wenigstens gegen die Stimmung hast du ganz wunderbar über meine Erwartung durchgeführt. Denn als Simmias sagte, was für Zweifel er hätte, verwunderte es mich gar sehr, was wol Jemand mit seiner Rede würde anfangen können, und doch konnte sie hernach nicht einmal den ersten Anlauf der deinigen aushalten, wie mir schien. So würde ich mich also auch nicht wundern, wenn dasselbige auch der Rede des Kadmos begegnete. — O Guter, sprach Sokrates, nur nicht grosssprechen, damit uns nicht ein Zauber das was gesagt werden soll verrufe und verdrehe. Doch das soll bei Gott stehen, wir aber wollen nun auf gut homerisch näher tretend hieran versuchen, ob du wol etwas sagst. Was du aber suchst, scheint mir der Hauptsache nach zu sein, du verlangst, es soll gezeigt werden, dass unsere Seele unvergänglich und unsterblich ist, wenn doch ein philosophischer Mann, der im Begriff zu sterben gutes Muthes ist, und der Meinung, dass er nach seinem Tode sich dort vorzüglich wol befinden werde, mehr als wenn er einer andern Lebensweise folgend gestorben wäre, wenn ein solcher nicht ganz unverständig und thöricht sein soll bei seinem guten Muth. Zu zeigen aber, dass die Seele etwas starkes und göttliches ist, und dass sie war ehe wir

geboren wurden, dies alles behauptest du könne gar füglich auch keine Unsterblichkeit andeuten, sondern dass die Seele zwar etwas lange beharrendes ist, und wer weiss wie lange Zeit vorher irgendwo gewesen ist, und vielerlei gewusst und gethan hat, aber deshalb doch noch nicht unsterblich wäre, sondern eben dieses, dass sie in menschlichen Leib gekommen, könne schon der Anfang ihres Unterganges gewesen sein, gleichsam als eine Krankheit, und so könne sie in Jammer und Noth dieses Leben leben, und am Ende desselben in dem was man Tod nennt untergehn. Und ob sie einmal in den Leib kommt oder oft, dies behauptest du könne keinen Unterschied darin machen, dass doch jeder von uns müsse besorgt sein. Denn es gehöre sich gar wol, dass jeder, wer nicht unverständig sein wolle, sich fürchte, der nicht wisse und keine Rechenschaft davon geben könne, dass sie unsterblich ist. Dies ist es ohngefähr, glaube ich, o Kebes, was du meinst, und absichtlich wiederhole ich es öfter, damit uns nichts davon entgeht, und auch du wenn du willst etwas hinzusezen und davon thun kannst. — Darauf sagte Kebes, für jezt habe ich wol nichts davon zu thun oder hinzuzusezen; sondern dies ist es was ich sagen will.

Darauf hielt Sokrates einige Zeit inne, als ob er etwas bei sich bedächte, und sagte dann, Es ist keine schlechte Sache, o Kebes, welche du aufregst. Denn wir müssen nun im Allgemeinen vom
96 Entstehen und Vergehen die Ursache behandeln. Ich also will dir, wenn du willst, darlegen, wie es mir damit ergeht. Dünkt dich dann etwas von dem was ich sage brauchbar zu sein zur Ueberzeugung von dem, wonach du fragst; so brauche es. — Allerdings, sprach Kebes, das will ich. — So höre denn was ich sagen werde. In meiner Jugend nämlich, o Kebes, hatte ich ein wundergrosses Bestreben nach jener Weisheit, welche man die Naturkunde nennt; denn es dünkte mich ja etwas herrliches, die Ursachen von allem zu wissen, wodurch jegliches entsteht und wodurch es vergeht und wodurch es besteht, und hundertmal wendete ich mich bald hier bald dorthin, indem ich bei mir selbst zuerst dergleichen überlegte, ob wenn das Warme und Kalte in Fäulniss geräth, wie einige gesagt haben, dann Thiere sich bilden? und ob es wol das Blut ist, wodurch wir denken, oder die Luft oder das Feuer? oder wol keines von diesen, sondern das Gehirn uns alle Wahrnehmungen hervorbringt, des Sehens und Hörens und Riechens, und aus diesen dann Gedächtniss und Vorstellung entsteht, und aus Erinnerung und Vorstellung, wenn sie zur Ruhe kommen, dann auf dieselbe Weise Erkenntniss entsteht? Und wenn ich wiederum das Vergehen

von alle diesem betrachtete, und die Veränderungen am Himmel und auf der Erde, so kam ich mir am Ende zu dieser ganzen Untersuchung so untauglich vor, dass gar nichts darüber geht. Und davon will ich dir hinreichenden Beweis geben. Nämlich was ich vorher auch ganz genau wusste, wie es mir und den Andern vorkam, darüber erblindete ich nun bei dieser Untersuchung so gewaltig, dass ich auch das verlernte, was ich vorher zu wissen glaubte von vielen andern Dingen, und so auch davon, wodurch der Mensch wächst. Denn dies, glaubte ich vorher, wisse jeder, dass es vom Essen und Trinken herkäme. Denn wenn aus den Speisen zum Fleische Fleisch hinzukommt und zu den Knochen Knochen, und eben so nach demselben Verhältniss auch zu allem übrigen das Verwandte sich hinzufindet, dann würde natürlich die Masse, die vorher wenig gewesen war, hernach viel, und so der kleine Mensch gross. So glaubte ich damals; dünkt dich nicht das ganz leidlich? — Ei wol, sagte Kebes. — Bedenke auch noch dies. Ich glaubte genug daran zu haben, wenn ein Mensch neben einem andern kleinen stehend gross schien, dass er um einen Kopf grösser wäre, und so auch ein Pferd neben dem andern, und was noch deutlicher ist als dieses, Zehn schien mir mehr als Acht zu sein, weil noch zwei dabei sind, und das zweifüssige grösser als das einfüssige, weil es um die Hälfte herüberragt. — Und jezt, sprach Kebes, was dünkt dich hievon? — Dass ich, sagte er, beim Zeus, gar weit entfernt bin, auch nur zu glauben, dass ich zu irgend etwas hievon die Ursache wisse, da ich mir ja das nicht einmal gelten lasse, dass wenn Jemand Eins zu Einem hinzunimmt, dann entweder das Eine, zu welchem hinzugenommen worden, zwei geworden ist, oder das hinzugenommene und das zu welchem hinzugenommen worden, eben weil eins zu dem andern hinzugekommen, zwei geworden sind. Denn ich wundere mich wie doch als jedes für sich war, jedes von 97
ihnen soll Eines gewesen sein, und sie damals nicht zwei waren, nun sie aber einander nahe gekommen, dieses die Ursache gewesen ist, dass sie Zwei geworden sind, die Vereinigung, dass man sie neben einander gestellt hat. Und eben so wenig, wenn Jemand Eines zerspaltet, kann ich mich noch überreden, dass wiederum dieses, die Spaltung, Ursache geworden ist, dass Zwei geworden sind. Denn dies wäre ja eine ganz entgegengesezte Ursache des Zweiwerdens als damals. Damals nämlich, weil sie einander näher gebracht wurden, und eines zum andern hinzugesezt, nun aber weil eines vom andern hinweggeführt und getrennt wird. Auch nicht, warum Eines wird, getraue ich mich noch zu wissen, noch sonst

irgend etwas mit einem Wort warum es wird oder vergeht oder ist, nämlich nach dieser Art und Weise der Untersuchung, sondern ich mische mir eine andere auf gut Glükk zusammen, diese aber lasse ich auf keine Weise gelten. Sondern als ich einmal einen hörte, aus einem Buche, wie er sagte vom Anaxagoras, lesen, dass die Vernunft das anordnende ist, und aller Dinge Ursache, an dieser Ursache erfreute ich mich, und es schien mir auf gewisse Weise sehr richtig, dass die Vernunft von allem die Ursache ist, und ich gedachte, wenn sich dies so verhält, so werde die ordnende Vernunft auch alles ordnen, und jegliches stellen, so wie es sich am besten befindet. Wenn nun einer die Ursache von jeglichem finden wollte, wie es entsteht oder vergeht oder besteht, so dürfe er nur dieses daran finden, wie es gerade diesem am besten sei zu bestehen oder irgend sonst etwas zu thun oder zu leiden. Und dem zufolge dann gezieme es dem Menschen nicht nach irgend etwas anderem zu fragen, sowol in Bezug auf sich als auf alles andere, als nach dem trefflichsten und besten, und derselbe werde dann nothwendig auch das schlechtere wissen, denn die Erkenntniss von beiden sei dieselbe. Dieses nun bedenkend freute ich mich, dass ich glauben konnte, über die Ursache der Dinge einen Lehrer gefunden zu haben, der recht nach meinem Sinne wäre, an dem Anaxagoras, der mir nun auch sagen werde, zuerst ob die Erde flach ist oder rund, und wenn er es mir gesagt, mir dann auch die Nothwendigkeit der Sache und ihre Ursache dazu erklären werde, indem er auf das bessere zurükkginge, und mir zeigte, dass es ihr besser wäre, so zu sein. Und wenn er behauptete, sie stände in der Mitte, werde er mir dabei erklären, dass es ihr besser wäre in der Mitte zu stehn; und wenn er mir dies deutlich machte, war ich schon ganz entschlossen, dass ich nie mehr eine andere Art von Ursache begehren wollte. Eben so war ich entschlossen, mich
98 nach der Sonne gleichermaassen zu erkundigen, und dem Monde und den übrigen Gestirnen wegen ihrer verhältnissmässigen Geschwindigkeit und ihrer Umwälzungen und was ihnen sonst begegnet, woher es doch jedem besser ist, das zu verrichten und zu erleiden, was jeder erleidet. Denn ich glaubte ja nicht, nachdem er einmal behauptet, alles sei von der Vernunft geordnet, dass er irgend einen anderen Grund mit hineinziehen werde, als dass es das Beste sei, dass sie sich so verhalten wie sie sich verhalten; und also glaubte ich, indem er für jedes einzelne und alles insgemein den Grund nachwiese, werde er das Beste eines jeglichen darstellen, und das für alles insgesammt Gute. Und für vieles hätte

ich diese Hoffnung nicht weggegeben; sondern ganz emsig griff ich zu den Büchern, und las sie durch so schnell ich nur konnte, um nur aufs schnellste das Beste zu erkennen und das Schlechtere. Und von dieser wunderbaren Hoffnung, o Freund, fiel ich ganz herunter, als ich fortschritt und las, und sah, wie der Mann mit der Vernunft gar nichts anfängt, und auch sonst gar nicht Gründe anführt, die sich beziehen auf das Anordnen der Dinge, dagegen aber allerlei Luft und Aether und Wasser vorschiebt und sonst vieles zum Theil wunderliches. Und mich dünkte, es sei ihm so gegangen, als wenn Jemand zuerst sagte, Sokrates thut alles was er thut mit Vernunft, dann aber, wenn er sich daran machte, die Gründe anzuführen von jeglichem, was ich thue, dann sagen wollte, zuerst dass ich jezt deswegen hier sässe, weil mein Leib aus Knochen und Sehnen besteht, und die Knochen dicht sind und durch Gelenke von einander geschieden, die Sehnen aber so eingerichtet, dass sie angezogen und nachgelassen werden können, und die Knochen umgeben nebst dem Fleisch und der Haut, welche sie zusammenhält. Da nun die Knochen in ihren Gelenken schweben, so machten die Sehnen, wenn ich sie nachlasse und anziehe, dass ich jezt im Stande sei meine Glieder zu bewegen, und aus diesem Grunde sässe ich jezt hier mit gebogenen Knieen. Eben so wenn er von unserm Gespräch andere dergleichen Ursachen anführen wollte, die Töne nämlich und die Luft und das Gehör und tausenderlei dergleichen herbeibringen, ganz vernachlässigend die wahren Ursachen anzuführen, dass nämlich weil es den Athenern besser gefallen hat mich zu verdammen, deshalb es auch mir besser geschienen hat hier sizen zu bleiben, und gerechter die Strafe geduldig anzustehen, welche sie angeordnet haben. Denn, beim Hunde, schon lange, glaube ich wenigstens, wären diese Sehnen und Knochen in Megara oder bei den Böotiern, durch die Vorstellung des Besseren in Bewegung gesezt, hätte ich es nicht für gerechter und 99
schöner gehalten, lieber als dass ich fliehen und davongehn sollte, dem Staate die Strafe zu büssen die er ordnet. Also dergleichen Ursachen zu nennen ist gar zu wunderlich; wenn aber einer sagte, dass ohne dergleichen zu haben, Sehnen und Knochen und was ich sonst habe, ich nicht im Stande sein würde, das auszuführen was mir gefällt, der würde richtig reden. Dass ich aber deshalb thäte was ich thue, und es in sofern mit Vernunft thäte, nicht wegen der Wahl des Besten, das wäre doch gar eine grosse und breite Untauglichkeit der Rede, wenn sie nicht im Stande wäre zu unterscheiden, dass bei einem jeden Dinge etwas anderes ist, die Ur-

sache, und etwas anderes jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte; und eben dies scheinen mir wie im Dunkeln tappend die Meisten mit einem ungehörigen Namen, als wäre es selbst die Ursache, zu benennen. Darum legt dann der eine einen Wirbel um die Erde, und lässt sie dadurch unter dem Himmel stehen bleiben, der andere stellt ihr, wie einem breiten Troge einen Fussschemel, die Luft unter. Dass sie aber nun so liege, wie es am besten war sie zu legen, die Bedeutung davon suchen sie gar nicht auf, und glauben auch gar nicht, dass darin eine besondere höhere Kraft liege, sondern meinen, sie hätten wol einen Atlas aufgefunden, der stärker wäre und unsterblicher, als dieser, und alles besser zusammenhielte; das Gute und Richtige aber, glauben sie, könne überall gar nichts verbinden und zusammenhalten. Ich nun wäre, um zu wissen wie es sich mit dieser Ursache verhält, gar zu gern jedermanns Schüler geworden; da es mir aber so gut nicht wurde, und ich dies weder selbst zu finden noch von einem andern zu lernen vermochte, willst du, dass ich dir von der zweitbesten Fahrt wie ich sie durchgeführt habe zur Erforschung der Ursache, eine Beschreibung gebe, o Kebes? — Ganz über die Maassen, sprach er, will ich das. — Es bedünkte mich nämlich nach diesem, da ich aufgegeben die Dinge zu betrachten, ich müsse mich hüten, dass mir nicht begegne, was denen, welche die Sonnenfinsterniss betrachten und anschauen, begegnet. Viele nämlich verderben sich die Augen, wenn sie nicht im Wasser oder sonst worin nur das Bild der Sonne anschauen. So etwas merkte ich auch, und befürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele geblendet werden, wenn ich mit den Augen nach den Gegenständen sähe, und mit jedem Sinne versuchte, sie zu treffen. Sondern mich dünkt, ich müsse zu den Gedanken meine Zuflucht nehmen, und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen. Doch vielleicht ähnelt das Bild auf gewisse Weise nicht so, wie ich es aufgestellt
100 habe. Denn das möchte ich gar nicht zugeben, dass wer das Seiende in Gedanken betrachtet, es mehr in Bildern betrachte, als wer in den Dingen. Also dahin wendete ich mich, und indem ich jedesmal den Gedanken zum Grunde lege, den ich für den stärksten halte: so seze ich, was mir scheint mit diesem übereinzustimmen, als wahr, es mag nun von Ursachen die Rede sein oder von was nur sonst, was aber nicht, als nicht wahr. Ich will dir aber noch deutlicher sagen, wie ich es meine; denn ich glaube, dass du es jezt nicht verstehst. — Nein, beim Zeus, sagte Kebes, nicht eben sonderlich. — Ich meine es eben so, fuhr er fort, gar nichts

Neues, sondern was ich schon sonst immer und so auch in der eben durchgeführten Rede gar nicht aufgehört habe zu sagen. Ich will nämlich gleich versuchen dir den Begriff der Ursache aufzuzeigen, womit ich mich beschäftiget habe, und komme wiederum auf jenes abgedroschene zurükk, und fange davon an, dass ich vorausseze, es gebe ein Schönes an und für sich, und ein Gutes und Grosses und so alles andere, woraus, wenn du mir zugiebst und einräumst dass es sei, ich dann hoffe, dir die Ursache zu zeigen und nachzuweisen, dass die Seele unsterblich ist. — So säume nur ja nicht, sprach Kebes, es durchzuführen, als hätte ich dir dies längst zugegeben. — So betrachte denn, fuhr er fort, was daran hängt, ob dir das eben so vorkommt wie mir. Mir scheint nämlich, wenn irgend etwas anderes schön ist ausser jenem, selbstschönen, es wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es Theil habe an jenem Schönen, und eben so sage ich von allem. Räumst du diese Ursache ein? — Die räume ich ein, sprach er. — Und so verstehe ich denn gar nicht mehr und begreife nicht jene andern gelehrten Gründe; sondern wenn mir Jemand sagt, dass irgend etwas schön ist entweder weil es eine blühende Farbe hat oder Gestalt oder sonst etwas dieser Art, so lasse ich das andere, denn durch alles übrige werde ich nur verwirrt gemacht, und halte mich ganz einfach und kunstlos und vielleicht einfältig bei mir selbst daran, dass nichts anderes es schön macht als eben jenes Schöne, nenne es nun Anwesenheit oder Gemeinschaft, wie nur und woher sie auch komme, denn darüber möchte ich nichts weiter behaupten, sondern nur, dass vermöge des Schönen alle schönen Dinge schön werden. Denn dies dünkt mich das allersicherste zu antworten, mir und jedem andern; und wenn ich mich daran halte, glaube ich, dass ich gewiss niemals fallen werde, sondern dass es mir und jedem andern sicher ist zu antworten, dass vermöge des Schönen die schönen Dinge schön werden. Oder dünkt dich das nicht auch? — Das dünkt mich. — Also auch vermöge der Grösse das Grosse gross und das Grössere grösser, und vermöge der Kleinheit das Kleinere kleiner? — Ja. — Also du würdest es auch nicht annehmen, wenn Jemand von einem sagen wollte, er sei grösser als ein anderer vermöge des Kopfes, und der Kleinere vermöge desselbigen auch kleiner, sondern würdest darauf beharren, dass du gar nichts anderes meinst, als dass alles Grös- 101
sere als ein anderes, nur vermöge der Grösse grösser ist und wegen sonst nichts, und eben um deswillen, um der Grösse willen, und das Kleinere vermöge sonst nichts kleiner als der Klein-

heit, und eben um deswillen kleiner um der Kleinheit. Und das aus Furcht, glaube ich, dass dir nicht eine andere Rede entgegentrete, wenn du sagtest, einer sei des Kopfes wegen grösser und kleiner, zuerst nämlich, dass wegen des nämlichen das Grössere grösser sei und das Kleinere kleiner, und dann, dass des Kopfes wegen, der doch selbst klein ist, das Grössere grösser sei, und dass das doch ein Wunder sei, dass wegen etwas kleinem einer gross sein soll. Oder würdest du das nicht fürchten? — Da lachte Kebes und sagte, Freilich wol. — Also, fuhr er fort, dass zehn mehr ist als acht, um zwei, und um dieser Ursache willen es übertreffe, der zwei wegen, und nicht der Vielheit wegen und durch die Vielheit, das würdest du dich fürchten zu sagen. So auch dass das zweifüssige grösser wäre als das einfüssige, vermöge der Hälfte, und nicht vermöge der Grösse? Denn dabei ist doch dieselbe Besorgniss. — Allerdings, antwortete er. — Und wie, wenn Eines zu Einem hinzugesezt worden, dass dann die Hinzufügung Ursache sei, dass zwei geworden sind, und wenn eines gespalten worden, dann die Spaltung, würdest du dich nicht scheuen das zu sagen, und vielmehr laut erklären, du wüsstest nicht, dass irgend wie anders jegliches werde, als indem es Theil nähme an dem eigenthümlichen Wesen eines jeglichen, woran es Theil hat, und so fändest du gar keine andere Ursache des Zweigewordenseins, als eben die Theilnehmung an der Zweiheit, an welcher alles theilnehmen müsse, was zwei sein solle, so wie an der Einheit, was Eins sein solle? Die Spaltungen aber und Hinzufügungen und andere solche Herrlichkeiten, würdest du die nicht liegen lassen und Andern anheimstellen, damit zu antworten, die gelehrter sind als du; du selbst aber aus Furcht, wie man sagt, vor deinem eigenen Schatten und deiner Ungeschikktheit, an jener sicheren Voraussezung dich haltend, immer so antworten? Wenn sich aber einer an die Voraussezung selbst hielte, würdest du den nicht gehn lassen und nicht eher antworten, bis du, was von ihr abgeleitet wird, betrachtet hättest, ob es mit einander stimmt oder nicht stimmt? und solltest du dann von jener selbst Rechenschaft geben, würdest du sie nicht auf die gleiche Weise geben, nämlich eine andere Voraussezung wieder voraussezend, welche dir eben von den höherliegenden die beste dünkte, bis du auf etwas befriedigendes kämest, nicht aber untereinander mischend wie die Streitkünstler bald von dem ersten Grunde reden und bald von dem daraus abgeleiteten, wenn du nämlich irgend etwas, wie es wirklich ist, finden wolltest. Denn jene freilich haben hieran vielleicht gar keinen Ge-

danken und keine Sorge, sondern sind im Stande, wenn sie auch in ihrer Weisheit alles durcheinander rühren, doch noch sich selbst zu gefallen. Gehörst du aber zu den Philosophen: so, denke ich, wirst du es so machen, wie ich sage. — Ganz vollkommen 102
wahr, redest du, sagten Simmias und Kebes zugleich.

Echekrates. Beim Zeus, o Phaidon, mit Recht. Denn gar wunderbar einleuchtend scheint mir der Mann dieses gesagt zu haben für jeden, der auch nur ein wenig Vernunft hat.

Phaidon. Allerdings, o Echekrates, und so schien es auch allen Anwesenden.

Echekrates. Und auch uns den Abwesenden, die es jezt hören. Aber was war nur, was hiernächst gesagt wurde?

Phaidon. Wie ich glaube, nachdem ihm dieses eingeräumt und zugestanden war, dass jeglicher Begriff etwas sei an sich, und durch Theilnahme an ihnen die andern Dinge den Beinamen von ihnen erhalten: so fragte er hierauf, Wenn du nun dieses so annimmst, musst du dann nicht wenn du behauptest, Simmias sei grösser als Sokrates, als Phaidon aber kleiner, sagen, dass in dem Simmias beides sei, Grösse und Kleinheit? — Freilich. — Und so gestehst du doch, dass Simmias den Sokrates überragt, damit verhalte es sich nicht in der That so, wie es buchstäblich ausgedrükkt wird. Denn es ist nicht des Simmias Natur, schon dadurch dass er Simmias ist zu überragen, sondern durch die Grösse, die er zufällig hat, auch nicht den Sokrates zu überragen deshalb weil Sokrates Sokrates ist, sondern nur weil Sokrates Kleinheit hat in Bezug auf jénes Grösse. — Richtig. — Auch nicht vom Phaidon überragt zu werden deshalb weil Phaidon Phaidon ist, sondern weil er Grösse hat in Vergleich mit Simmias Kleinheit. — So ist es. — So hat also Simmias den Beinamen klein zu sein und gross, selbst in der Mitte stehend zwischen beiden, indem er vermittelst des Uebertreffens durch Grösse des Einen Kleinheit übertrifft, dem Anderen aber Grösse zugesteht, welche seine Kleinheit übertrifft. Dabei lächelte er und sagte, Ich werde wol noch gar wie ein Gerichtsschreiber so genau reden; aber es verhält sich denn doch wie ich sage. — Jener stimmte bei. — Ich sage dies aber, weil ich möchte, du wärest derselben Meinung wie ich. Denn mir leuchtet ein, dass nicht nur die Grösse selbst niemals will zugleich gross und klein sein, sondern dass auch die Grösse in uns niemals das Kleine aufnimmt oder will übertroffen werden, sondern eines von beiden, dass sie entweder flieht und aus dem Wege geht, wenn ihr Gegentheil das Kleine sich nähert, oder wenn es da ist unter-

geht, niemals aber bleibend und die Kleinheit aufnehmend etwas anders sein will als sie war; so wie ich allerdings aushaltend und die Kleinheit aufnehmend derselbige bin der ich war, und nur eben dieser selbige klein bin. Jene aber hat nicht das Herz, indem sie gross ist, auch klein zu sein. So auch das Kleine in uns will niemals gross werden oder sein; noch auch sonst eins von zwei entgegengesezten will dasselbe bleibend was es war zugleich auch sein Gegentheil werden oder sein, sondern entweder geht es davon oder
103 es geht unter wenn ihm dies begegnet. — Auf alle Weise, sprach Kebes, leuchtet mir das auch ein. — Da sagte einer von den Anwesenden, wer es aber war erinnere ich mich nicht mehr genau, Bei den Göttern, war uns nicht in unsern vorigen Reden gerade das Gegentheil von dem was jezt gesagt wird herausgekommen, dass nämlich aus dem Kleineren das Grössere werde und aus dem Grösseren das Kleinere, und das gerade dies die Art sei, wie entgegengeseztes wird aus entgegengeseztem? Nun aber scheint mir gesagt zu werden, dass das gar nicht möglich ist. — Sokrates hatte sich hingeneigt und zugehört, und sagte, Das hast du wakker erinnert, nur bemerkst du nicht den Unterschied zwischen dem jezt gesagten und dem damaligen. Damals nämlich wurde gesagt, aus dem entgegengesezten Dinge werde das entgegengesezte Ding: jezt aber, dass das entgegengesezte selbst sein entgegengeseztes niemals werden will, weder das in uns noch das in der Natur. Damals nämlich, o Freund, redeten wir von den Dingen, die das entgegengesezte an sich haben, und benannten sie mit den Namen von jenen, jezt aber von jenen selbst, durch deren Einwohnung die so genannten Dinge ihre Benennung erhalten. Und von diesen selbst behaupten wir doch wol nicht, dass sie einen Uebergang in einander zulassen. Zugleich sah er den Kebes an, und fragte, Hat auch dich vielleicht, o Kebes, irre gemacht, was dieser sagte? — Nein, sagte Kebes, so steht es nicht mit mir; wiewol ich nicht sagen will, dass nicht vieles mich irre macht. — Darüber also sind wir eins geworden, fuhr Sokrates fort, ganz unbedingt, dass das entgegengesezte niemals sein entgegengeseztes sein wird. — Auf alle Weise. — So betrachte denn auch noch dieses, ob du auch darüber mit mir einig sein wirst. Du nennst doch etwas warm und kalt? — Das thue ich. — Etwa dasselbe was auch Schnee und Feuer? — Nein, beim Zeus, ich nicht. — Sondern etwas anderes als das Feuer ist das Warme, und etwas anderes als der Schnee das Kalte? — Ja. — Aber das, denke ich, glaubst du doch, dass niemals der Schnee als Schnee das Warme aufnehmen, und wie

wir im vorigen sagten, noch sein wird was er war, Schnee und zugleich warm; sondern wenn das Warme sich nähert, wird er ihm entweder aus dem Wege gehn oder verschwinden. — Freilich. — Und so das Feuer wiederum, wenn ihm das Kalte naht, wird entweder darunter weggehn oder verschwinden, nie aber das Herz haben, die Kälte aufzunehmen, und noch sein zu wollen was es war, Feuer und kalt. — Wohl gesprochen, sagte er. — Diese Bewandtniss also, fuhr er fort, hat es mit einigen Dingen, dass nicht nur der Begriff selbst sich seinen Namen aneignen will für alle Zeit, sondern auch noch etwas anderes, welches zwar nicht er selbst ist, aber doch immer seine Gestalt an sich trägt, so lange es ist. Vielleicht wird hieran noch deutlicher werden, was ich meine. Das Ungerade muss doch immer diesen Namen bekommen, den wir jezt genannt haben; oder nicht? — Allerdings. — Aber dieses allein, denn danach frage ich, oder auch noch etwas anderes, welches zwar nicht das Ungerade selbst ist, aber was man doch immer auch mit dem Namen desselben nennen muss, weil es so geartet ist, dass es das Ungerade nie kann fahren lassen? Ich meine damit das, 104
was auch der Dreiheit begegnet und noch vielem anderen. Denn überlege dir nur wegen der Drei, glaubst du nicht, dass sie immer muss sowol mit ihrem Namen genannt werden, als mit dem des Ungeraden, ohnerachtet dieses nicht dasselbe ist, wie die Dreiheit; aber dennoch ist dies die natürliche Beschaffenheit der Drei und der Fünf, und überhaupt der einen ganzen Hälfte der Zahl, dass ohnerachtet sie nicht dasselbe ist wie das Ungerade, doch jede von ihnen ungerade ist. Und wiederum die Zwei und die Vier, und die andere Reihe der Zahlen ist nicht dasselbe wie das Gerade, aber doch ist jede von ihnen immer gerade. Giebst du das zu oder nicht? — Wie sollte ich nicht, sprach er. So siehe nun zu, was ich eigentlich deutlich machen will. Es ist nämlich dieses, dass nicht nur jenes entgegengesezte selbst sich einander nicht annimmt; sondern auch alles das, was einander eigentlich nicht entgegengesezt ist, doch aber das entgegengesezte immer in sich hat, auch dieses scheint jene Idee nicht annehmen zu wollen, die der in ihm wohnenden entgegengesezt ist, sondern wenn sie kommt entweder unterzugehn oder sich davon zu machen. Oder wollen wir nicht sagen, die Drei werde eher untergehen, und sich alles andere gefallen lassen, als aushalten Drei zu sein, und zugleich gerade zu werden? — Allerdings, sagte Kebes. — Nun ist doch die Zwei der Drei nicht entgegengesezt. — Freilich nicht. — Also nicht nur die entgegengesezten Begriffe lassen einander nicht zu,

sondern auch noch einiges andere lässt das entgegengesezte nicht an sich kommen. — Vollkommen richtig, sprach er, redest du. — Sollen wir nun, fuhr jener fort, wenn wir es können, bestimmen, welcherlei diese sind? — Wohl. — Werden es nun nicht diejenigen sein, o Kebes, welche dasjenige, wovon sie Besiz nehmen, nicht nur nöthigen, ihre eigene Idee immer fest zu halten, sondern auch immer die eines gewissen entgegengesezten? — Wie meinst du das? — Wie wir eben sagten. Denn du weisst doch, Alles wovon die Idee der Dreiheit Besiz nimmt, ist nothwendig nicht nur Drei, sondern auch ungerade? — Freilich. — Zu einem solchen nun, sagen wir, kann die Idee, welche der Form entgegengesezt ist, die dies bewirkt, niemals kommen? — Freilich nicht. — Bewirkt hat dies aber die Form des Ungeraden. — Ja. — Und entgegengesezt dieser ist die des Geraden? — Ja. — Also kann zu Gedrittem niemals die Form des Geraden kommen. — Offenbar nicht. — Ohne allen Antheil an dem Geraden ist also das Gedritte? — Ohne Antheil. — Also ist die Drei ungerade? — Ja. — Was ich also bestimmen wollte, welche Dinge nämlich, ohne einem gewissen entgegengesezt zu sein, doch dessen Gegentheil nicht annehmen, wie jezt die Drei dem Geraden nicht entgegengesezt ist, es aber demohnerachtet doch nicht aufnimmt; denn immer bringt sein Gegentheil mit sowol die Zwei dem Ungeraden, als das Feuer dem Kalten, und vieles andere, dieses nun siehe zu, ob du es wol so
105 bestimmst, dass nicht nur ein entgegengeseztes das andere nicht aufnimmt, sondern auch, wenn etwas allem woran es sich macht, den einen Gegensaz zubringt, so kann eben dieses zubringende den Gegensaz des Zugebrachten niemals annehmen. Rufe es dir nur noch einmal zurükk, denn es ist nicht übel, es oft zu hören. Die Fünf wird nie die Form des Geraden annehmen, noch die Zehn die des Ungeraden als das zwiefache. Auch dieses selbst ist einem andern entgegengesezt, aber dennoch nimmt es die Form des Ungeraden nicht an. Eben so wenig das anderthalbe und alles dergleichen als halbes die des Ganzen, oder das Drittheil und alles dergleichen, wenn du folgst und einstimmst. — Gar sehr, sprach er, stimme ich ein und folge auch. — So sage mir denn, sprach er, noch einmal von Anfang an, und antworte mir, nicht das gerade was ich frage, sondern mich nachahmend ein anderes. Ich sage das nämlich, weil ich ausser jener vorher gegebenen sicheren Antwort vermittelst des jezt gesagten noch eine andere Sicherheit absehe. Denn wenn du mich fragtest, wem was doch in dem Leibe einwohnt, wird dieser warm sein: so würde ich dir nicht jene ein-

fältige sichere Antwort geben, wem Wärme; sondern eine feinere vermöge des jezt gesagten, nämlich wem Feuer. Noch auch wenn du fragtest, welchem Leibe was doch einwohnt, der wird krank sein, werde ich sprechen, welchem Krankheit, sondern welchem Fieber. Noch auch, wenn was doch einer Zahl einwohnt, wird sie ungerade sein, werde ich antworten, wenn Ungeradigkeit, sondern wenn Einheit, und so überall. Siehe nun zu, ob du schon zur Genüge verstehst, was ich will. — Vollkommen zur Genüge, sagte er. — Antworte also, sprach er, wenn was doch dem Leibe einwohnt, wird er lebend sein? — Wenn Seele, antwortete er. — Und verhält sich dies auch immer so? — Wie sollte es nicht, sagte er. — Die Seele also, wessen sie sich bemächtiget, zu dem kommt sie immer Leben mitbringend. — Das thut sie freilich. — Ist nun wol etwas dem Leben entgegengesezt oder nichts? — Es ist. — Und was? — Der Tod. — Also wird wol die Seele das Gegentheil dessen, was sie immer mitbringt, nie annehmen, wie wir aus dem vorigen festgesezt haben. — Und gar sehr festgesezt. — Wie nun? was die Idee des Geraden nie aufnimmt, wie nannten wir das eben? — Ungerade. — Und was das Gerechte nie annimmt, und das Künstlerische nie annimmt? — Unkünstlerisch, sprach er, und jenes ungerecht. — Wohl. Und was den Tod nie annimmt, wie nennen wir das? — Unsterblich, sagte er. — Und die Seele nimmt doch den Tod nie an? — Nein. — Unsterblich also ist die Seele? — Unsterblich. — Wohl, sprach er. Wollen wir also sagen, dies sei erwiesen, oder wie dünkt dich? — Und zwar ganz vollständig, o Sokrates. — Wie nun, sprach er, o Kebes; wenn das Ungerade nothwendig unvergänglich wäre, würde dann die Drei nicht auch unvergänglich sein? — Wie sollte sie nicht? — Und nicht wahr, wenn auch das Unwarme nothwendig 106
unvergänglich wäre, so müsste, wenn Jemand an den Schnee Wärme brächte, der Schnee sich davon machen, aber wohlbehalten und ungeschmolzen? Denn vergehn könnte er ja nicht, aber auch nicht bleiben und die Wärme aufnehmen. — Wohl gesprochen, sagte er. — Und ebenso, denke ich, wenn das Unkalte unvergänglich wäre, und Jemand an das Feuer Kaltes brächte, so würde es nicht verlöschen und auch nicht vergehen, sondern nur wohlbehalten sich entfernen. — Nothwendig. — Muss man nun nicht eben so auch von dem Unsterblichen sagen, dass wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehn kann. Denn den Tod, vermöge des vorhergesagten, kann sie nicht annehmen und gestorben sein, wie die Drei niemals kann

gerade sein, eben so wenig als das Ungerade selbst, noch auch das Feuer kalt, eben so wenig als die Wärme in dem Feuer. Aber was hindert, könnte Jemand sagen, dass das Ungerade zwar niemals gerade wird, wenn das Gerade ihm ankommt, wie auch eingestanden ist, aber wol dass es umkommt, und statt seiner uns ein Gerades entsteht? Wer nun das sagte, dem könnten wir nicht abstreiten, dass es nicht umkomme. Denn das Ungerade ist nicht unvergänglich. Wenn aber dies erst eingestanden wäre, dann könnten wir leicht durchfechten, dass wenn das Gerade kommt, das Ungerade und die Drei nur davon gehn, und vom Feuer und dem Warmen und allem andern würden wir es eben so durchfechten. Oder nicht? — Gewiss. — Nicht so auch jezt von dem Unsterblichen, wenn uns nur erst eingestanden wäre, dass es zugleich auch unvergänglich ist, wäre uns die Seele ausserdem dass sie unsterblich ist auch unvergänglich; wo aber nicht, so müsste man es anders anfangen. — Dessen bedarf es nun wol nicht, sprach er, was dies betrifft. Denn gute Wege hätte es, dass irgend etwas sich dem Untergang entziehen könnte, wenn auch das Unsterbliche und immer Seiende den Untergang annähme. — Gott wenigstens, sprach Sokrates, und die Idee des Lebens selbst wird wol, wenn überhaupt etwas unsterblich ist, von jedem eingestanden werden, dass es niemals untergehe. — Beim Zeus, sagte er, von jedem Menschen ja schon, und noch mehr denke ich von den Göttern. — Wenn also das Unsterbliche auch unvergänglich ist, wäre dann nicht die Seele, wenn sie doch unsterblich ist, zugleich auch unvergänglich? — Ganz nothwendig. — Tritt also der Tod den Menschen an: so stirbt, wie es scheint, das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche aber und Unvergängliche zieht wohlbehalten ab, dem Tode aus dem Wege. — Das leuchtet ein. — Ganz sicher also, o Kebes, ist die Seele unsterblich und unvergänglich, und in Wahr-
107 heit werden unsere Seelen sein in der Unterwelt. — Ich wenigstens, o Sokrates, sagte er, vermag weder etwas anderes hiegegen vorzubringen noch deinen Reden den Glauben zu versagen; weiss aber unser Simmias oder sonst ein Anderer etwas, so wird es wohlgethan sein, es nicht zu verschweigen. Denn ich wüsste nicht, auf welche andere Gelegenheit als die jezt noch vorhandene es Jemand verschieben könnte, der etwas über diese Gegenstände sagen oder hören will. — Allerdings, sagte Simmias, weiss auch ich nicht, wie ich nicht beistimmen soll, dem Gesagten zufolge; jedoch wegen der Grösse der Gegenstände, worauf die Reden sich beziehen, und wie ich auf die menschliche Schwachheit wenig halte, bin ich ge-

drungen, bei mir selbst noch einen Unglauben zu behalten über das Gesagte. — Nicht nur das, o Simmias, sagte Sokrates, sondern wie du hierin ganz recht gesprochen hast, müsst ihr auch in alle Wege unsere ersten Voraussezungen, wenn sie euch auch zuverlässig sind, doch noch genauer in Erwägung ziehen; und wenn ihr sie euch befriedigend auseinandergesezt habt, dann, denke ich, werdet ihr auch der Rede folgen, so weit nur irgend ein Mensch sie verfolgen kann. Und wenn eben dieses gewiss geworden ist, dann werdet ihr nichts weiter suchen. — Vollkommen richtig. — Und so ist denn dieses, ihr Männer, wol werth bemerkt zu werden, dass wenn die Seele unsterblich ist, sie auch der Sorgfalt bedarf nicht für diese Zeit allein, welche wir das Leben nennen, sondern für die ganze Zeit, und das Wagniss zeigt sich nun eben erst recht furchtbar, wenn Jemand sie vernachlässigen wollte. Denn wenn der Tod eine Erledigung von Allem wäre: so wäre es ein Fund für die Schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib los zu werden, aber auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich. Nun aber diese sich als unsterblich zeigt, kann es ja für sie keine Sicherheit vor dem Uebel geben und kein Heil, als nur wenn sie so gut und vernünftig geworden ist als möglich. Denn nichts anderes kann sie doch mit sich haben, wenn sie in die Unterwelt kommt, als nur ihre Bildung und Nahrung, die ihr ja auch wie man sagt gleich so wie sie gestorben ist den grössten Nuzen oder Schaden bringt, gleich am Anfang der Wanderung dorthin. Denn man sagt ja, dass jeden Gestorbenen sein Dämon, der ihn schon lebend zu besorgen hatte, dieser ihn auch dann an einen Ort zu führen sucht, von wo aus mehrere zusammen, nachdem sie gerichtet sind, in die Unterwelt gehen mit jenem Führer, dem es aufgetragen ist, die von hier dorthin zu führen. Nachdem ihnen dann dort geworden was ihnen gebührt, und sie die gehörige Zeit dageblieben, bringt ein anderer Führer sie wieder von dort hieher zurükk nach vielen und grossen Zeitabschnitten. Und diese Reise ist wol nicht so, wie der Telephos und Aischylos sie beschreibt. Denn jener sagt, es führe nur ein einfacher Fusssteig in die Unterwelt; ich aber glaube, dass 108
es weder einer ist noch ein einfacher. Sonst würde es ja keines Führers bedürfen, denn nirgends hin kann man ja fehlen, wo nur Ein Weg geht. Nun aber mag er sich wol oftmals theilen und winden. Dies schliesse ich aus dem, was bei uns als heilige Feier eingeführt und gebräuchlich ist. Die sittige und vernünftige Seele nun folgt und verkennt nicht, was ihr widerfährt; die aber begehrlich an dem Leibe sich hält, wie ich auch vorher sagte, drängt

sich lange Zeit immer um ihn herum und in dem sichtbaren Ort umher, und nach vielem Sträuben und vielen Versuchen wird sie endlich mit Mühe und gewaltsam von dem angeordneten Dämon abgeführt. Kommt sie nun dahin, wo auch die Andern sich befinden, so wird der unreinen und die etwas dergleichen verübt hat, habe sie sich nun mit ungerechtem Morde befasst oder anderes dergleichen begangen, was dem verschwistert und verschwisterter Seelen Werk ist, diese meidet jeder und weicht ihr aus, und will weder ihr Reisegefährte, noch ihr Führer werden; sie aber irrt in gänzlicher Unsicherheit befangen, bis gewisse Zeiten um sind, nach deren Verlauf die Nothwendigkeit sie in die ihr angemessene Wohnung bringt. Die aber rein und mässig ihr Leben verbracht und Götter zu Reisegefährten und Führern bekommen hat, bewohnt jede den ihr gebührenden Ort. Es hat aber die Erde viele und wunderbare Orte, und ist weder an Grösse noch Beschaffenheit so, wie von denen, die über die Erde zu reden pflegen, geglaubt wird, nach dem was mir einer glaublich gemacht hat. — Darauf sagte Simmias, Wie meinst du das, o Sokrates? Denn über die Erde habe ich auch schon vielerlei gehört, wol aber nicht das, was dich befriediget; darum möchte ich es gern hören. — Das ist ja wol keine grosse Kunst, o Simmias, sagte er, zu erzählen was ist; aber freilich dass es so wahr ist, das möchte wieder schwerer sein als schwer; und theils möchte ich es vielleicht nicht können, theils auch wenn ich es verstände, möchte doch mein Leben wenigstens, o Simmias, für die Grösse der Sache nicht mehr hinreichen. Doch die Gestalt der Erde, wie ich belehrt bin dass sie sei, und ihre verschiedenen Orte hindert mich nichts zu beschreiben. — Auch das, sprach Simmias, soll uns genug sein. — Zuerst also bin ich belehrt worden, dass wenn sie rund inmitten des Himmels steht, sie weder Luft brauche um nicht zu fallen, noch irgend einen andern solchen Grund, sondern um sie zu halten hinreichend sei
109 die durchgängige Einerleiheit des Himmels und das Gleichgewicht der Erde selbst. Denn ein im Gleichgewicht befindliches Ding in die Mitte eines anderen solchen gesezt wird keinen Grund haben sich irgend wohin mehr oder weniger zu neigen, und daher auf gleiche Weise zu allem sich verhaltend, wird es ohne Neigung bleiben. Dieses, sagte er, habe ich zuerst angenommen. — Und sehr mit Recht, sprach Simmias. — Dann auch, dass sie sehr gross sei, und dass wir, die vom Phasis bis an die Säulen des Herakles reichen, nur an einem sehr kleinen Theile, wie Ameisen oder Frösche um einen Sumpf, so wir um das Meer herum wohnen, viele andere

aber anderwärts an vielen solchen Orten. Denn es gebe überall um die Erde her viele Höhlungen und mannigfaltige von Gestalt und Grösse, in welchen Wasser und Nebel und Luft zusammengeflossen sind, die Erde selbst aber liege rein in dem reinen Himmel, an welchem auch die Sterne sind, und den die meisten, welche über dergleichen zu reden pflegen, Aether nennen, dessen Bodensaz nun eben dieses ist, und immer in den Höhlungen der Erde zusammenfliesst. Wir nun merkten es nicht, dass wir nur in diesen Höhlungen der Erde wohnten, und glaubten oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn ein mitten im Grunde der See wohnender glaubte, oben an dem Meere zu wohnen, und weil er durch das Wasser die Sonne und die andern Sterne sähe, das Meer für den Himmel hielte, aus Trägheit aber und Schwachheit niemals bis an den Saum des Meeres gekommen wäre, noch über das Meer aufgetaucht und hervorgekrochen, um diesen Ort zu schauen, wie viel reiner und schöner er ist als der bei ihm, noch auch von einem Andern, der ihn gesehen, dies gehört hätte; gerade so erginge es auch uns. Denn wir wohnten in irgend einer Höhlung der Erde, und glaubten oben darauf zu wohnen, und nennten die Luft Himmel, als ob diese der Himmel wäre durch welchen die Sterne wandeln. Damit aber sei es gerade so, dass wir aus Trägheit und Schwachheit nicht vermöchten hervorzukommen bis an den äussersten Saum der Luft. Denn wenn Jemand zur Grenze der Luft gelangte oder Flügel bekäme und hinaufflöge: so würde er dann hervortauchen, und sehen, wie hier die Fische, wenn sie einmal aus dem Meer herauftauchen, was hier ist sehen, so würde dann ein solcher auch das dortige sehen; und wenn seine Natur die Betrachtung auszuhalten vermöchte, dann erkennen, dass jenes der wahre Himmel ist und das wahre Licht und die wahre Erde. Denn die Erde hier bei uns und die Steine und der ganze Ort hier ist zerfressen und verwittert, wie was im Meere liegt vom Salz angefressen ist, und nichts der Rede werthes im Meere wächst, noch 110
es irgend etwas vollkommenes darin giebt, sondern nur Klüfte und Sand und unendlichen Koth und Schlamm, wo es noch Erde giebt, und nichts was irgend mit unsern Schönheiten könnte verglichen werden; jenes aber würde wiederum noch weit vorzüglicher sich zeigen vor dem unsrigen. Und darf man wol eine schöne Erzählung vorbringen, Simmias: so lohnt es wol zu hören, wie das auf der Erde unter dem Himmel beschaffen ist. — Gewiss, sprach Simmias, werden wir diese Erzählung gern hören, o Sokrates. — Man sagt also zuerst, o Freund, diese Erde sei so anzusehen, wenn sie

Jemand von oben herab betrachtete, wie die zwölftheiligen ledernen Bälle, in so bunte Farben getheilt, von denen unsere Farben hier gleichsam Proben sind, alle die, deren sich die Maler bedienen. Dort aber bestehe die ganze Erde aus solchen und noch weit glänzendern und reineren als diese. Denn ein Theil sei purpurroth und wunderbar schön, ein anderer goldfarbig, ein anderer weiss, aber viel weisser als Alabaster oder Schnee, und eben so aus jeder anderen Farbe bestehe einer, und aus noch mehreren und schöneren als wir gesehen haben. Denn selbst diese Höhlungen der Erde, welche mit Wasser und Luft angefüllt sind, bilden eine eigne Art von Farbe, welche in der Vermischung aller anderen Farben glänzt, so dass sie ganz und gar als ein ununterbrochenes Bunt erscheint. Auf dieser so beschaffenen nun wachsen verhältnissmässig eben solche Gewächse, Bäume, Blumen und Früchte. Eben so haben auch die Gebirge und die Steine nach demselben Verhältniss ihre Vollendung und Durchsichtigkeit und schönere Farben, von denen aber auch unsere so sehr gesuchten Steinchen hier Theile sind, die Karneole und Jaspisse und Smaragden und alle dergleichen; dort aber sei nichts, was nicht so wäre und noch schöner als diese. Die Ursache hievon aber sei, dass jene Steine rein sind und nicht angefressen noch verwittert, wie die hiesigen von Fäulniss und Schärfe alles dessen, was hier zusammenfliesst, und Steinen und Erden und allen Gewächsen und Thieren Entstellungen und Krankheiten verursacht. Die Erde also sei mit alle diesem geschmükkt, und ausserdem noch mit Gold und Silber und dem übrigen der Art, welches glänzend dort zu finden sei, und in
111 grosser Menge wachse, und überall auf der Erde, so dass sie zu schauen ein beseligendes Schauspiel sei. Thiere aber gebe es auf ihr vielerlei andere und auch Menschen, welche theils mitten im Lande wohnen, theils so um die Luft herum, wie wir um das Meer herum, theils auch auf luftumflossenen Inseln um das feste Land her. Und mit einem Worte, was uns Wasser und Meer ist für unsere Bedürfnisse, das sei jenen dort die Luft, und was uns die Luft, das jenen der Aether. Und die Witterung habe eine solche Mischung bei ihnen, dass sie ohne Krankheit wären, und weit längere Zeit lebten als die hiesigen, und ihr Gesicht, Gehör, Geruch und was dahin gehört von dem unsrigen in demselben Maass abstände, wie die Luft vom Wasser absteht, und der Aether von der Luft in Absicht der Reinheit. Auch haben sie weiter Tempel und Heiligthümer für die Götter, in denen aber die Götter wahrhaft wohnen, und Stimmen, Weissagungen, Erscheinungen der Göt-

ter und mehr dergleichen Verkehr mit ihnen; und Sonne Mond und Sterne sähen sie wie sie wirklich sind und dem sei auch ihre übrige Glükkseligkeit gemäss. So demnach sei die ganze Erde geartet, und was sie umgiebt; rund umher auf ihr aber gebe es nach Maassgabe ihrer Höhlung viele Orte, einige tiefer und weiter geöffnet, als der in welchem wir wohnen, andere wiederum tiefer, aber mit einer engeren Oeffnung als die unser Ort hat; und welche sind wol auch flacher, und dabei doch breiter als der hiesige. Alle diese nun wären unter der Erde vielfältig gegen einander durchgebohrt, enger und weiter, so dass sie Durchgänge haben unter sich, durch welche denn vieles Wasser aus einem in den andern fliesst, wie in Becher, und dass es unversiegliche Ströme von unübersehbarer Grösse unter der Erde gebe von warmen Wassern und kalten, und vieles Feuer und grosse Ströme von Feuer, viele auch von feuchtem Schlamm, theils reinerem theils schmuzigerem, wie in Sikelien die vor dem Feuerstrome sich ergiessenden Ströme von Schlamm und der Feuerstrom selbst, von denen denn alle Oerter erfüllt werden, je nachdem jedesmal jeder seinen Umlauf nimmt. Und dieses alles bewege hinauf und hinunter gleichsam eine in der Erde befindliche Schaukel; diese Schaukel aber bestehe durch folgende Einrichtung ohngefähr. Einer nämlich von diesen Erdspalten ist auch sonst der grösste und quer durch die ganze Erde gebohrt. Dieser ist nun, wie Homeros davon singt, Ferne so tief sich öffnet der Abgrund unter der Erde, derselbe, den an- 112
derwärts er und auch sonst viele andere Dichter den Tartaros genannt haben. In diesen Spalt nun strömen alle diese Flüsse zusammen, und strömen auch wieder von ihm aus; und alle werden so wie der Boden durch welchen sie strömen. Die Ursache aber, warum alle Ströme von hier ausfliessen und auch wieder hinein, ist, dass diese Flüssigkeit keinen Boden hat und keinen Grund. Daher schwebt sie und wogt immer auf und ab, und die Luft und der Hauch um sie her thut dasselbe. Denn dieser begleitet sie, sowol wenn sie in die jenseitigen Gegenden der Erde strömt, als wenn in die diesseitigen. Und so wie der Hauch der athmenden in beständiger Bewegung immer einströmt und ausströmt: so auch dort bildet der mit der Flüssigkeit wogende Hauch heftige und gewaltige Winde sowol im Hineingehen als im Herausgehen. Wenn nun strömend das Wasser nach der Gegend hin ausweicht, welche unten genannt wird: so fliesst es in das Gebiet der dortigen Ströme, und füllt es an wie beim Pumpen. Wenn es aber von dort wiederum sich wegzieht und hieher strömt, so erfüllt es dann die hie-

sigen. Diese, wenn sie erfüllt sind, strömen durch die Kanäle und durch die Erde; und wenn sie jeder in die Gegenden kommen, wohin sie jedesmal geleitet werden, so bilden sie Meere und Seen und Flüsse und Quellen. Von da tauchen sie nun wieder unter die Erde, und theils längere und mehrere Gegenden durchziehend, theils wenigere und kürzere, ergiessen sie sich alle wieder in den Tartaros, einige viel weiter unten als wo sie ausgepumpt wurden, andere nicht soviel, aber unterhalb ihres Ausflusses fliessen sie alle ein; und einige strömen wieder aus, gerade gegenüber der Stelle, wo sie eingeflossen sind, andere auf der nämlichen Seite. Ja es giebt auch welche, die im Kreise herumziehen, ein oder mehrere Male sich um die Erde winden wie Schlangen, und dann möglichst tief gesenkt sich wieder hinein ergiessen. Möglich ist aber von beiden Seiten nur, sich bis zur Mitte herabzusenken, weiter nicht. Denn für beiderlei Ströme geht das jenseitige wiederum aufwärts. So giebt es nun gar viele andere grosse und verschiedene Ströme, unter diesen vielen aber giebt es vorzüglich vier, von denen der grösste und der am äussersten rund herum fliessende, der sogenannte Okeanos ist; diesem gegenüber und in entgegengesezter Richtung fliessend ist der Acheron, welcher durch viele andere wüste Gegenden fliesst, vorzüglich aber auch unter der Erde fortfliessend in den Acherusischen See kommt, wohin auch der meisten
113 Verstorbenen Seelen gelangen, und nachdem sie gewisse bestimmte Zeiten dort geblieben, einige länger andere kürzer, dann wieder ausgesendet werden zu den Erzeugungen der Lebendigen. Der dritte Fluss strömt aus zwischen diesen beiden, und ergiesst sich ohnweit seiner Quelle in eine weite mit einem gewaltigen Feuer brennende Gegend, wo er einen See bildet grösser als unser Meer, und siedend von Wasser und Schlamm. Von hieraus bewegt er sich dann im Kreise herum trübe und schlammig, und indem er sich um die Erde herumwälzt, kommt er nächst andern Orten auch an die Grenzen des Acherusischen Sees, jedoch ohne dass ihre Gewässer sich vermischten. Und nachdem er sich oftmals unter der Erde umhergewälzt, ergiesst er sich zu allerunterst in den Tartaros. Dies ist der, den man Pyriphlegethon nennt, von welchem auch die feuerspeienden Berge, wo sich deren auf der Erde finden, kleine Theilchen heraufblasen. Diesem wiederum gegenüber strömt der vierte aus, zuerst in eine furchtbare und wilde Gegend, wie man sagt, und die von Farbe ganz und gar dunkelblau ist, welche sie die stygische nennen, und den See, welchen der Fluss bildet, den Styx. Nachdem sich dieser nun hier hineinbegeben, und gewaltige

Kräfte aufgenommen in sein Wasser, geht er unter die Erde, wälzt sich herum, kommt dem Pyriphlegethon gegenüber wieder hervor, und trifft auf den Acherusischen See an der gegenüberliegenden Seite. Und auch dieser vermischt sein Wasser mit keinem andern, sondern geht ebenfalls im Kreise herum, und ergiesst sich wieder in den Tartaros gegenüber dem Pyriphlegethon. Sein Name aber heisst wie die Dichter sagen Kokytos. Da nun dieses so ist, so werden, sobald die Verstorbenen an dem Orte angelangt sind, wohin der Dämon jeden bringt, zuerst diejenigen ausgesondert, welche schön und heilig gelebt haben, und welche nicht. Die nun dafür erkannt werden, einen mittelmässigen Wandel geführt zu haben, begeben sich auf den Acheron, besteigen die Fahrzeuge, die es da für sie giebt, und gelangen auf diesen zu dem See. Hier wohnen sie und reinigen sich, büssen ihre Vergehungen ab, wenn einer sich wie vergangen hat, und werden losgesprochen, wie sie auch eben so für ihre guten Thaten den Lohn erlangen, jeglicher nach Verdienst. Deren Zustand aber für unheilbar erkannt wird wegen der Grösse ihrer Vergehungen, weil sie häufigen und bedeutenden Raub an den Heiligthümern begangen, oder viele ungerechte und gesezwidrige Mordthaten vollbracht, oder anderes was dem verwandt ist, diese wirft ihr gebührendes Geschikk in den Tartaros, aus dem sie nie wieder heraussteigen. Die hingegen heilbare zwar aber doch grosse Vergehungen begangen zu haben erfunden werden, wie die gegen Vater oder Mutter im Zorn etwas gewaltthätiges ausgeübt, oder die auf diese oder andere Weise Mörder geworden sind, diese müs- 114
sen zwar auch in den Tartaros stürzen, aber wenn sie hineingestürzt und ein Jahr darin gewesen sind, wirft die Welle sie wieder aus, die Mörder auf der Seite des Kokytos, die aber gegen Vater und Mutter sich versündiget, auf der des Pyriphlegethon. Wenn sie nun auf diesen fortgetrieben an den Acherusischen See kommen: so schreien sie da, und rufen die, welche von ihnen getödtet worden sind oder frevelhaft behandelt. Haben sie sie nun herbeigerufen, so flehen sie und bitten, sie möchten sie lassen in den See aussteigen, und sie dort aufnehmen. Wenn sie sie nun überreden, so steigen sie aus, und ihre Uebel sind am Ende; wo nicht, so werden sie wieder in den Tartaros getrieben, und aus diesem wieder in die Flüsse, und so hört es nicht auf ihnen zu ergehen, bis sie diejenigen überreden, welchen sie Unrecht gethan haben; denn diese Strafe ist ihnen von den Richtern angeordnet. Die aber ausgezeichnete Fortschritte in heiligem Leben gemacht zu haben erfunden werden, dies endlich sind diejenigen, welche von allen

diesen Orten im Innern der Erde befreit und losgesprochen von allem Gefängniss, hinauf in die reine Behausung gelangen, und auf der Erde wohnhaft werden. Welche nun unter diesen durch Weisheitsliebe sich schon gehörig gereiniget haben, diese leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber, und kommen in noch schönere Wohnungen als diese, welche weder leicht wären zu beschreiben, noch würde die Zeit für diesmal zureichen. Aber schon um deswillen, was wir jezt auseinandergesezt haben, o Simmias, muss man ja wol alles thun, um der Tugend und Vernunft im Leben theilhaftig zu werden. Denn schön ist der Preis und die Hoffnung gross.

Dass sich nun dies alles gerade so verhalte, wie ich es auseinandergesezt, das ziemt wol einem vernünftigen Mann nicht zu behaupten; dass es jedoch, sei es nun diese oder eine ähnliche Bewandtniss haben muss mit unsern Seelen und ihren Wohnungen, wenn doch die Seele offenbar etwas unsterbliches ist, dies dünkt mich zieme sich gar wol, und lohne auch es darauf zu wagen, dass man glaube, es verhalte sich so. Denn es ist ein schönes Wagniss, und man muss mit solcherlei gleichsam sich selbst besprechen. Darum spinne ich auch schon so lange an der Erzählung. Also um deswillen muss ein Mann gutes Muthes sein seiner Seele wegen, der im Leben die andern Lüste, die es mit dem Leibe zu thun haben, und dessen Schmukk und Pflege hat fahren gelassen, als etwas ihn selbst nicht angehendes, und wodurch er nur Uebel ärger zu machen befürchtete, jener Lust hingegen an der Forschung nachgestrebt, und seine Seele geschmükkt hat nicht mit fremdem, sondern mit dem ihr eigenthümlichen Schmukk, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Edelmuth und Wahrheit, so seine
115 Fahrt nach der Unterwelt erwartend, um sie anzutreten, sobald das Schikksal rufen wird. — Ihr nun, sezte er hinzu, o Simmias und Kebes und ihr übrigen, werdet ein andermal jeder zu seiner Zeit abgehn; mich aber ruft jezt schon, würde ein tragischer Mann sagen, das Geschikk, und es ist wol beinahe Zeit, sich nach dem Bade umzusehen. Denn es dünkt mich doch besser zu baden, ehe ich den Trank nehme, und nicht hernach den Weibern Mühe zu machen mit dem Waschen des Leichnams.

Als er dieses gesagt, sprach Kriton, Wohl, o Sokrates! Was trägst du aber diesen auf oder mir deiner Kinder wegen, oder was wir sonst irgend dir noch recht zu Dank machen könnten, wenn wir es thäten? — Was ich immer sage, sprach er, o Kriton, nichts besonderes weiter, dass nämlich, wenn ihr euer selbst recht wahr-

nehmt, ihr mir und den meinigen und euch selbst alles zu Dank machen werdet, was ihr nur thut, und wenn ihr es auch jezt nicht versprecht; wenn ihr aber euch selbst vernachlässiget, und nicht wollt gleichsam den Spuren des jezt und sonst schon gesagten nachgehen im Leben, ihr dann, wenn ihr jezt noch so vieles und noch so heilig versprächet, doch nichts weiter damit ausrichten werdet. — Dieses also wollen wir uns bestreben, so zu machen, sagte Kriton. Aber auf welche Weise sollen wir dich begraben? Wie ihr wollt, sprach er, wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht entwischt bin. Dabei lächelte er ganz ruhig, und sagte, indem er uns ansah, Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, dass ich der Sokrates bin, dieser, der jezt mit euch redet und euch das Gesagte einzeln vorlegt, sondern er glaubt, ich sei jener, den er nun bald todt sehen wird, und fragt mich deshalb, wie er mich begraben soll. Dass ich aber schon so lange eine grosse Rede darüber gehalten habe, dass wenn ich den Trank genommen habe, ich dann nicht länger bei euch bleiben sondern fortgehen werde zu irgend welchen Herrlichkeiten der Seligen, das, meint er wol, sage ich alles nur so, um euch zu beruhigen und mich mit. So leget ihr denn eine Bürgschaft für mich ein beim Kriton, und zwar eine ganz entgegengesezte, als er bei den Richtern eingelegt hat. Denn er hat sich verbürgt, ich würde ganz gewiss bleiben, ihr aber verbürgt euch dafür, dass ich ganz gewiss nicht bleiben werde, wenn ich todt bin, sondern abgezogen und fort sein, damit Kriton es leichter trage, und wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, sich nicht ereifere meinetwegen, als ob mir arges begegne; und damit er nicht beim Begräbniss sage, er stelle den Sokrates aus, oder trage ihn heraus oder begrabe ihn. Denn wisse nur, sagte er, o bester Kriton, sich unschön ausdrükken ist nicht nur eben in so fern sündlich, sondern bildet auch etwas Böses ein in die Seele. Sondern du musst muthig sein, und sagen, dass du meinen Leib begräbst, und diesen begrabe nur wie es dir eben recht ist, und wie du es am meisten für schikklich hältst. Dieses gesagt stand er auf, und ging 116
in ein Gemach um zu baden, und Kriton begleitete ihn, uns aber hiess er dableiben. Wir blieben also und redeten unter einander über das Gesagte und überdachten es noch einmal; dann aber auch klagten wir wieder über das Unglükk, welches uns getroffen hätte, ganz darüber einig, dass wir nun gleichsam des Vaters beraubt als Waisen das übrige Leben hinbringen würden. Nachdem er nun gebadet, und man seine Kinder zu ihm gebracht hatte — er

hatte nämlich zwei kleine Söhne und einen grössern — und die ihm angehörigen Frauen gekommen waren, sprach er mit ihnen in Kritons Beisein, und nachdem er ihnen aufgetragen, was er wollte, hiess er die Weiber und Kinder wieder gehen, er aber kam zu uns. Und es war schon nahe am Untergange der Sonne, denn er war lange drinnen geblieben. — Als er nun gekommen war, sezte er sich nieder nach dem Bade, und hatte noch nicht viel seitdem gesprochen, so kam der Diener der Eilfmänner, stellte sich zu ihm, und sagte, O Sokrates, über dich werde ich mich nicht zu beklagen haben, wie über Andere, dass sie mir böse werden und mir fluchen, wenn ich ihnen ansage, das Gift zu trinken auf Befehl der Oberen. Dich aber habe ich auch sonst schon in dieser Zeit erkannt als den edelsten, sanftmüthigsten und trefflichsten von Allen, die sich jemals hier befunden haben, und auch jezt weiss ich sicher, dass du nicht mir böse sein wirst, denn du weisst wol wer Schuld daran ist, sondern jenen. Nun also, denn du weisst wol was ich dir zu sagen gekommen bin, lebe wohl, und suche so leicht als möglich zu tragen, was nicht zu ändern ist. Da weinte er, wendete sich um, und ging. — Sokrates aber sah ihm nach, und sprach, Auch du lebe wohl, und wir wollen so thun. Und zu uns sagte er, Wie fein der Mensch ist. So ist er die ganze Zeit mit mir umgegangen, hat sich bisweilen mit mir unterredet und war der beste Mensch; und nun wie aufrichtig beweint er mich! Aber wolan denn, o Kriton, lasst uns ihm gehorchen, und bringe einer den Trank, wenn er schon ausgepresst ist, wo nicht, so soll ihn der Mensch bereiten. — Da sagte Kriton, Aber mich dünkt, o Sokrates, die Sonne scheint noch an die Berge, und ist noch nicht untergegangen. Und ich weiss, dass auch Andere erst ganz spät getrunken haben, nachdem es ihnen ist angesagt worden, und haben noch gut gegessen und getrunken, ja einige haben gar noch Schöne zu sich kommen lassen, nach denen sie Verlangen hatten. Also übereile dich nicht; denn es hat noch Zeit. — Da sagte Sokrates, Gar Recht, o Kriton, hatten jene so zu thun, wie du sagst, denn sie meinten etwas zu gewinnen, wenn sie so thäten, und gar Recht habe auch ich, nicht so zu thun. Denn ich meine nichts zu gewinnen, wenn ich um ein weniges später trinke, als nur, dass ich mir selbst lächerlich vorkommen würde, wenn ich am Leben klebte, und sparen wollte, wo nichts mehr ist. Also geh, sprach er, folge mir und thue nicht anders. — Darauf winkte denn Kriton dem Knaben, der ihm zunächst stand, und der Knabe ging heraus, und nachdem er eine Weile weggeblieben, kam er und führte den her-

ein, der ihm den Trank reichen sollte, welchen er schon zubereitet im Becher brachte. — Als nun Sokrates den Menschen sah, sprach er, Wol, Bester, denn du verstehst es ja, wie muss man es machen? — Nichts weiter, sagte er, als wenn du getrunken hast, herumgehn bis dir die Schenkel schwer werden, und dann dich niederlegen, so wird es schon wirken. Damit reichte er dem Sokrates den Becher, und dieser nahm ihn, und ganz getrost, o Echekrates, ohne im mindesten zu zittern oder Farbe oder Gesichtszüge zu verändern, sondern, wie er pflegte, ganz gerade den Menschen ansehend, fragte er ihn, Was meinst du von dem Trank wegen einer Spendung? darf man eine machen oder nicht? — Wir bereiten nur soviel, o Sokrates, antwortete er, als wir glauben dass hinreichend sein wird. — Ich verstehe, sagte Sokrates. Beten aber darf man doch zu den Göttern, und muss es, dass die Wanderung von hier dorthin glükklich sein möge, worum denn auch ich hiermit bete, und so möge es geschehen. Und wie er dies gesagt, sezte er an, und ganz frisch und unverdrossen trank er aus. Und von uns waren die meisten bis dahin ziemlich im Stande gewesen sich zu halten, dass sie nicht weinten; als wir aber sahen, dass er trank und getrunken hatte, nicht mehr. Sondern auch mir selbst flossen Thränen mit Gewalt, und nicht tropfenweise, so dass ich mich verhüllen musste, und mich ausweinen, nicht über ihn jedoch, sondern über mein eigenes Schikksal, was für eines Freundes ich nun sollte beraubt werden. Kriton war noch eher als ich, weil er nicht vermochte die Thränen zurükkzuhalten, aufgestanden. Apollodoros aber hatte schon früher nicht aufgehört zu weinen, und nun brach er völlig aus, weinend und unwillig sich gebärdend, und es war keiner, den er nicht durch sein Weinen erschüttert hätte, von allen Anwesenden, als nur Sokrates selbst, der aber sagte, Was macht ihr doch, ihr wunderbaren Leute! ich habe vorzüglich deswegen die Weiber weggeschikkt, dass sie dergleichen nicht begehen möchten; denn ich habe immer gehört, man müsse stille sein, wenn einer stirbt. Also baltet euch ruhig und wakker. Als wir das hörten, schämten wir uns und hielten inne mit Weinen. Er aber ging umher, und als er merkte, dass ihm die Schenkel schwer wurden, legte er sich gerade hin auf den Rükken, denn so hatte es ihn der Mensch geheissen. Darauf berührte ihn eben dieser, der ihm das Gift gegeben hatte, von Zeit zu Zeit, und untersuchte seine Füsse und Schenkel. Dann drükkte er ihm den Fuss stark, und fragte, ob er es fühle; er sagte nein. Und darauf die Kniee, und so ging er immer höher hinauf, und zeigte uns,

118 wie er erkaltete und erstarrte. Darauf berührte er ihn noch einmal, und sagte, wenn ihm das bis ans Herz käme, dann würde er hin sein. Als ihm nun schon der Unterleib fast ganz kalt war, da enthüllte er sich, denn er lag verhüllt, und sagte, und das waren seine lezten Worte, O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig, entrichtet ihm den, und versäumt es ja nicht. — Das soll geschehen, sagte Kriton, sieh aber zu, ob du noch sonst etwas zu sagen hast. Als Kriton dies fragte, antwortete er aber nichts mehr, sondern bald darauf zukkte er, und der Mensch dekkte ihn auf; da waren seine Augen gebrochen. Als Kriton das sah, schloss er ihm Mund und Augen. Dies, o Echekrates, war das Ende unseres Freundes, des Mannes, der unserm Urtheil nach, von den damaligen mit denen wir es versucht haben, der trefflichste war, und auch sonst der vernünftigste und gerechteste.

PHILEBOS.

EINLEITUNG.

Von je her ist dieses Gespräch für eines der wichtigsten, aber auch der schwersten unter den Werken des Platon angesehen worden. Selbst diejenigen, welche wunderbar genug die meisten seiner Arbeiten nur für Scherz halten und Zeitvertreib, meinen doch, hier sei er endlich einmal ernsthaft gewesen, und habe etwas sagen gewollt. Nur Schade, dass diese richtige Ahndung fast nirgends zu klarer Einsicht gediehen ist; indem theils diejenigen, welche die höchste Abzwekkung des Werkes im allgemeinen richtig gesehen haben, doch nicht eben so glükklich bemüht gewesen sind ins Einzelne einzudringen, und sich daher ausser dem schweren auch noch schief und verworren darüber ausdrükken, theils aber diejenigen, welche leicht und verständlich darüber reden, uns wenig anderes zur Schau stellen, als eine geringe Fähigkeit tiefer in solche Werke hineinzusehen und also eine dürftige Kritik. In unserer Bearbeitung nun wird schon die Stelle, welche das Gespräch einnimmt, und die Zusammenstellung mit den früheren vieles beitragen, um denen, welche sich an die bereits gegebenen Andeutungen halten, das Verständniss zu erleichtern. Hiernächst aber möge jeder auf die Bauart des Ganzen, und wie der Zusammenhang unterbrochen und wieder aufgenommen wird, Acht haben, um dadurch auch das, was noch ausser dem offenbar angekündigten gesagt werden soll, wol ins Auge zu fassen; gerade wie wir bei dem Sophisten ermahnen mussten, dem unser Gespräch in seinen grossen Zügen ausnehmend ähnlich ist. Denn auch hier wird eine Frage, und eine nicht unwichtige, welchem nämlich von beiden der Preis gebühre im menschlichen Leben, der Lust oder der Erkenntniss, gleich am Anfang des Werkes zur Entscheidung vorgelegt, und sobald diese Frage befriedigend beantwortet ist, beschliesst auch das Gespräch, als habe es hieran seinen ganzen In-

halt erschöpft. Allein genauer betrachtet sieht man, dass manches wichtige und bedeutende zwischen eingeschoben ist, was zur Auflösung jener Aufgabe selbst nicht wesentlich gehört, oder wovon wenigstens das nöthige, wie es bei manchem andern hier der Fall ist, beiläufig konnte beigebracht werden; und dies erregt sogleich den Verdacht, dass jene gleich anfangs hingestellte Frage keineswegeS die einzige, ja vielleicht nicht einmal die Haupttendenz des Gespräches sei. Nämlich nach der dialektischen Grundlage, welche beweist, dass man vorläufig Lust und Gutes nicht dürfe für zwei Namen einer Sache und also für einerlei halten, und nach der Beweisführung, dass weder Lust noch Erkenntniss für sich zulänglich sind, ja dass genau genommen, denn dies liegt allerdings darin, keine von beiden jemals unvermischt mit der andern irgendwo im Leben vorkomme, konnte Sokrates sogleich fortgeschritten sein zu jener meisterhaften Darstellung der Lust ihrem inneren Wesen nach, und der Begierde, und des Mittelzustandes zwischen Lust und Unlust, als eines von der Lust wesentlich verschiedenen, und konnte gezeigt haben, wie falsche Lust, deren sich ihm mehrere Arten lediglich aus jenen Erklärungen ergaben, nicht eingehen könne in die dem Leben nothwendige Mischung mit der Erkenntniss. Und wenn er dann noch hinzugefügt hätte, wie hingegen diese in allen ihren auch niedern Arten unschädlich sei, und eine jegliche mischbar und schon von Natur gemischt mit einer reinen Lust: so war die aufgeworfene Frage dadurch zur Genüge beantwortet. Was bei diesem ununterbrochenen Fortschritte rein herausgefallen wäre, ist vorzüglich die zweite dialektische Masse, in welcher jene zwei Paar Begriffe, des Unbestimmten und Bestimmenden, des Gemischten und der mischenden Ursache, aufgestellt werden. Diese Begriffe kommen allerdings in sofern in Anwendung, als von der unreinen Lust gezeigt wird, sie gehöre in das Unbestimmte; aber Niemand wird behaupten wollen, dass sie nur deswegen hier aufgestellt worden sind. Vielmehr schliesst sich diese Stelle jener Erörterung im Sophisten an, die dort auf eine ähnliche Weise den Kern des Ganzen bildet. Nämlich wie dort von der Vorstellung ausgehend das nothwendige Ineinander des Fliessenden und des Stehenden in der Erkenntniss gezeigt wird, und eben desselbengleichen das nothwendige Ineinander des Seins und Erkennens in demjenigen, welches das Höchste und Ursprüngliche ist: eben so wird hier, von demselben Punkt ausgehend, die Art und Weise des gewordenen Seins näher untersucht, und der Ursprung dessen was in ihm das Fliessende ist und das Beharrliche. Denn wenn man alles abnimmt,

was an der Vorstellung zur Form gehört, wohin man ja auch alles, was irgend Maass kann genannt werden, rechnen muss: so bleibt nichts übrig, um das reine Wesen der Materie auszumachen, als das Unbestimmte, lediglich dem Mehr und Minder unterworfene der Wahrnehmung, welches eben dasselbe ist, mit dem schlechthin mannigfaltigen, niemals auf gleiche Weise sich verhaltenden und also eigentlich Nichtseienden. Dass aber Platon diesen im Sophisten und sonst gangbaren Ausdrukk des Nichtseienden hier vermeidet, und dadurch, wiewol gewiss unabsichtlich, das Zusammenrükken beider Stellen erschwert, hat wol seinen Grund theils darin, dass hier doch wirklich dieselbe Sache von einer andern Seite angesehen wird, und also auch anderer Ausdrükke bedarf, theils aber auch wollte sich Platon wol der Sprache der Pythagoreer, um so mehr, als er sich hier schon auf dem Wege zum Timaios befindet, bedienen, um auch dadurch die Uebereinstimmung seiner und ihrer Denkart zu zeigen. Dieses Unbestimmte also und das die Bestimmung mit sich bringende, hier unter dem Schema der Zahl vorzüglich dargestellt, weil eben diese die Mitte ausdrükkt zwischen dem unendlich Vielen und dem Einen, sind die beiden Quellen des gewordenen Seins; die wahre Ursache aber desselben ist dasjenige, was jene beiden bindet und vermischt, die ewige Natur des Zeus, auch unter dem Namen der Vernunft aufgestellt, in welcher auch schon der Sophist das nothwendige Ineinander des Seins und des Erkennens angedeutet hatte. Sehr kurz und unvollständig ist allerdings diese Darstellung, nicht nur für das Bedürfniss des Lesers, sondern auch mit jener verglichen, der sie zur Ergänzung dient, wiewol sie den Vorzug hat, nicht so indirect sondern positiver ausgesprochen zu sein. Wenn daher irgend etwas von dem bisherigen, so kann dieser Theil unseres Gesprächs vielleicht die Ansicht rechtfertigen, als sei das volle Verständniss der Lehre des Platon aus seinen Werken nur seinen Schülern vorbehalten gewesen, die sich dabei des übrigen Unterrichtes erinnern konnten, Andern aber müsse das Beste verborgen bleiben. Allein so übel ist es doch nicht bestellt um uns; sondern aufmerksame Leser, welche bisher den Entwikklungen der Lehre von den Formen und von dem ursprünglichen Sein und dem abgeleiteten gefolgt sind, werden auch hier folgen. Was aber auch solchen noch auffallend bleiben muss, nämlich wie nun Platon darüber, dass er das allgemeine Ursächliche als die Vernunft oder den Geist bezeichnet, sich nur auf das allgemeine Gefühl beruft, und wie er jenes Unbestimmte als ein ursprüngliches sezt, von der ewigen Natur des Zeus, inwiefern ihr die königliche Seele einwohnt,

nicht hervorgebracht, sondern nur gebunden, darüber werden, weil der Gegenstand schon an der Grenze der eigentlich philosophischen Darstellung des Platon liegt, und sich dem nähert was er nur mythisch darstellen zu können glaubte, auch die unmittelbaren Schüler des Mannes nicht wissenschaftlicher belehrt worden sein, als wir es aus dem Phaidon sind, wo sich Sokrates eben so bei dem ordnenden Geiste beruhiget, und wo die Art den Gegensaz zwischen Leib und Seele zu behandeln auch schon auf Ursprünglichkeit des Unbestimmten schliessen lässt.

Mit dieser Darstellung des gewordenen Seins hängt denn ferner auf das genaueste zusammen, und dagegen mit der Frage über den Vorzug der Lust oder der Erkenntniss so gut als gar nicht, was hier fast nur im Vorübergehn und die Art der Verbindung des gewordenen Seins mit dem ursprünglichen nicht sowol erklärend als nur andeutend gesagt wird von der Seele des Ganzen. Auch dieses beruht uns auf dem Phaidon, und wird in seiner ganzen Bedeutung wol nur von demjenigen aufgefasst werden, der im Sinne behalten hat, wie dort aus der Natur des Bewusstseins und dem Gesez, unter welchem alle Gegensäze im Gebiete der Erscheinung stehen, die Ewigkeit der Seele ist gezeigt, und gleichsam ein Wechsel aufgestellt worden zwischen einem persönlichen Sein derselben und einem nicht persönlichen. Zu diesen Andeutungen gehört auch noch die höchst merkwürdige Erweiterung, welche die Lehre von der Erinnerung hier erhält, indem auf dieselbe Weise wie dies im Menon und Phaidon von den Begriffen dargethan ist, hier auch jedes selbst thierische Verlangen angesehen wird, als müsse dabei auch, wo es zum ersten Male vorkommt, eine Erinnerung zum Grunde liegen an denselben Zustand, nach welchem gestrebt wird, welches offenbar die Abzwekkung hat, dass auch der thierische Instinkt in die Natur der allgemeinen Seele soll aufgenommen werden.

Rafft man sich nun alles zusammen, was über den unmittelbaren Zwekk des Gespräches, Lust nämlich und Erkenntniss zu vergleichen, hinausgeht, und fragt nach dem Bande, wodurch dennoch jene Andeutungen mit dieser Abhandlung zu Einem Ganzen verbunden sind; so liegt die Antwort zunächst in jener Stelle, wo Sokrates sagt, wenn Lust das Gute wäre, so könnte es nur in der Seele sein, in den Leibern aber und allen andern schönen und guten Dingen gebe es dann gar keines. Dieses also lag ihm am Herzen, das Gute zu bestimmen nicht nur für das Leben des Menschen sondern zugleich auch für das ganze Gebiet des gewordenen Seins,

und dies musste auch demjenigen sehr angelegen sein, welcher für die Erkenntniss nicht nur des Menschen selbst, sondern auch für die aller andern Dinge die Idee des Guten zum Princip gemacht hatte. Und eben diese gemeinschaftliche Grundlage aufzustellen für die Bücher vom Staate sowol als für den Timaios, ist das Ziel der hier über das gewordene Sein als Mischung angestellten Erörterungen, welche nur offenbaren sollen, welches wol das Gute für dasselbe sein könne. Denn nachdem er so das Wesen des Guten gefunden, und zuvor noch, was hier ebenfalls geschieht, sich gereiniget, dass nicht die hiesigen Dinge, wie sie wirklich vorkommen in der Erfahrung, ihm Gegenstand des Wissens sein können, sondern nur ihre Idee, als dasjenige, dem sie gleich zu sein streben, hinter dem sie aber immer zurükkbleiben, nun konnte er zur Darstellung des Menschen sowol als der Natur übergehn; und der Philebos ist in dieser Hinsicht vorzüglich der unmittelbare Eingang zu jenen beiden grossen Werken.

Aus dieser Absicht nun erklärt sich auf ziemlich leichte Art manches schwerverständliche und von den Meisten übersehene. Wie zum Beispiel die Erkenntniss und die Lust an den vierten und fünften Plaz herunterrükken statt des zweiten und dritten. Nämlich am Ende werden beide Absichten vereint, und also die formellen Momente des Guten, auf denen die Vollkommenheit der Mischung überhaupt als solcher beruht, und welche auch den Dingen gemein sind, vorangestellt, und was dem Menschen besonders einwohnt, macht den Beschluss. Ferner warum doch der Geist, welcher als die Ursache, als das Weltordnende und selbst mischende eingestanden das schlechthin Gute und des ersten Plazes würdig ist, hier nur den dritten erhält. Nämlich es ist hier nicht von dem göttlichen und höchsten Geiste die Rede, denn die wahrhafte und göttliche Vernunft wird aus allem Streit über den Vorrang herausgehoben und als bekannt vorausgesezt, dass sie allerdings im höchsten Sinne das Gute selbst sei, sondern von dem in die Mischung selbst eingegangenen als solchen. Wiewol hier immer einige nicht zu verhehlende Unklarheit zurükkbleibt. Denn die Wahrheit, die Sokrates zuerst als Bedingung einer jeden Mischung fordert, ohne welche gar keine zu Stande kommen kann, diese vertauscht er hernach gegen den Geist. Man müsste denn erklärend sagen, dass allerdings auch den Dingen der Geist, als der einzige Ort der Wahrheit, erst die Realität zubringe, und also mit Recht der vermittelnde auch in der Mitte stehe zwischen den allgemeinen Momenten des gewordenen Guten und den dem Menschen eigenthüm-

lichen. Auch etwas anderes dem Anscheine nach nicht weniger unklares kann nur auf diese Weise verstanden werden, weshalb nämlich Sokrates zuerst Maass und Schönheit gewissermaassen für einerlei erklärt, und dann beide wiederum auf das bestimmteste trennt; weil nämlich durch das Maass überhaupt jedes erst Einheit bekommt und Ein Ding wird, die Schönheit aber wiewol auch durch das Maass bestimmt die hinzukommende Vollkommenheit ist zu jener wesentlichen.

Aus dem bisher Gesagten muss nun erhellen, in welchem Sinne unser Gespräch unmittelbar und zunächst eintritt zwischen den Phaidon als seinen unmittelbaren Vorgänger und die beiden darstellenden Werke, den Staat und den Timaios und dass es in seiner besonderen Beziehung auf den lezten, wenn wir am weitesten zurükkgehn wollen, sich auf den Parmenides gründet, zunächst aber und unmittelbar auf den Sophisten, dessen dialektische Tiefe es ergänzt durch sinnlich anschauliche Klarheit. Theils dieserhalb aber, und theils weil doch die Beziehung auf den Staat und also der ethische Charakter das vorherrschende ist, hat es auch nicht wie der Sophist und der Timaios einen Andern zum Führer, sondern den Sokrates. Nämlich der ausdrükklich angekündigte minder allgemeine Gegenstand, die Ansprüche der Lust bei Bestimmung des Guten für den Menschen, ist die besondere Grundlage der Bücher vom Staat, weil nur nach festgesezter Unterordnung der Lust die Idee eines wahrhaft gemeinsamen Lebens kann aufgestellt werden, sonst aber bloss den gegenseitigen Kampf des Eigennuzes übrig bleibt zu vermitteln. Daher denn auch die Bücher vom Staate sehr natürlich eben hiemit wieder beginnen.

Von der Hauptmasse nun, welche sich mit der Vergleichung von Lust und Erkenntniss beschäftiget, kann man sagen, dass sie den Theaitetos und den Gorgias vereint wieder aufnimmt und vollendet, so dass der Philebos uns zugleich eine Rechtfertigung ist für unsere Zusammenstellung jener beiden Gespräche. Denn was hier von der falschen Vorstellung gesagt wird, ist ganz dasselbe, was schon im Theaitetos aufgestellt war, dort aber für die Meisten unter der skeptischen Bekleidung mag verloren gegangen sein; und überhaupt das ganze Verhältniss der Wahrnehmung, zu der schon die Aussage und das Urtheil in sich enthaltenden Vorstellung sezt den Theaitetos voraus und ergänzt ihn. Was aber von der Lust verhandelt wird, offenbar eine vortrefflich ausgeführte physiologische Anschauung, ist eben so theils Wiederholung theils Ergänzung, und allerdings eine weit tiefer in die Natur des Gegenstandes eindrin-

gende, des Gorgias. Und um soviel reifer und besonnener unser Gespräch ist als jenes, um soviel milder ist es auch. Platon rechtfertiget hier das dortige harte Verfahren gegen die Hedoniker als nothwendig, wenn man ohne irgend die Personen zu meinen doch die Denkart in ihrem eigentlichen Wesen darstellen will; aber wie leise berührt er die Sache. Ja auch über die dort so tief herabgesezte Redekunst kommt eine mildernde Aeusserung vor. Auch von der Tragödie und Komödie ist auf eine andere Weise die Rede, wiewol die scharfsinnige Art, wie er erklärt, was uns dabei begegnet, sich allerdings auf seinen gewiss damals allgemein bekannten Widerwillen gegen diese Dichtungsarten bezieht, nur nicht als ob, wie neuerlich ist behauptet worden, die Bücher vom Staat schon früher niedergeschrieben worden wären, und die dortigen Aeusserungen hier sollten vertheidiget werden.

Soviel möge, was den Inhalt betrifft, voraus erinnert sein. Die Form aber anlangend, so ist freilich wahr, dass der Philebos in seiner innern Construction den Kerngesprächen dieser indirecten Reihe nahe genug liegt, die äussere Behandlung aber kann man wol mit Recht etwas vernachlässiget nennen, und es wird wol ein allgemeines Urtheil sein, dass er von dieser Seite keinen so reinen Genuss gewährt, als die meisten der bisherigen Platonischen Werke. Der eigentliche dialogische Charakter, wie wir ihn bei Platon zu finden gewohnt sind, tritt nicht recht hervor, das Gespräch macht sich nicht von selbst, wie denn auch schon die Entstehung des Gegenstandes hinter die Bühne geschoben wird, wofür die mimische Stellung, welche Philebos dadurch gewinnt wol keinen Ersaz giebt. Ich möchte lieber sagen, Platon habe es verschmäht erst Zurüstungen zu machen um einen Gegenstand auf die Bahn zu bringen, über den damals überall geredet und gestritten wurde. Eben so sind die Uebergänge weder durch die Zufälligkeiten des Gesprächs, noch durch die Meinungen und Einwürfe des Mitredenden und seine besondere Natur herbeigeführt, sondern das Ganze liegt fertig in dem Haupte des Sokrates, und tritt mit der ganzen Persönlichkeit und Willkühr einer zusammenhängenden Rede heraus; kurz man sieht ganz deutlich, dass hier bei dem Uebergang zu den eigentlich darstellenden Werken das Dialogische dem Platon anfängt nur eine äussere Form zu sein, von der er sich nicht losmachen kann theils aus Gewöhnung, theils weil er den Sokrates nicht entbehren will. Vielleicht weil er die Unbequemlichkeit dieser Stellung fühlt, wendet er allerlei künstliche Belebungsmittel an, die wol nicht sonderliche Wirkung thun; die Rede wird bisweilen inhaltlos und etwas

steif hin und hergeworfen, um etwas mehr als die gewöhnlichen Beantwortungsformeln hinein zu bringen. So dass man sagen möchte, es sei eine gewisse Unlust über diese Reden von der Lust ausgebreitet, man merke die Uebersättigung des Schriftstellers an dem bisherigen indirekten Verfahren, und mimischer sei nichts gehalten, als wie man zumal gegen den Schluss von allen Reden des Sokrates, vielleicht nicht ohne Nachtheil für die Sache merkt, dass er eilt und sehnlich wünscht, von den Jünglingen losgelassen zu werden.

PHILEBOS.

SOKRATES. PROTARCHOS. PHILEBOS.

Sokrates. Sieh also zu, Protarchos, was für eine Rede du jezt vom Philebos übernehmen willst, und gegen was für eine von unserer Seite streiten, falls sie dir nicht zu Sinne sollte gesprochen sein. Wollen wir sie uns beide noch einmal wiederholen? 11

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Philebos nämlich sagt, dass für alles Lebendige in dem Wohlbefinden das Gute bestehe, und in der Lust und dem Vergnügen und was sonst mit dieser Gattung zusammenstimmt. Von unserer Seite aber ist das Bedenken, dass vielleicht doch nicht dieses, sondern das Vernünftigsein und das Erkennen und sich erinnern, und was wiederum hiemit verwandt ist, richtige Meinung und wahrhafte Folgerungen, besser sein mag als Lust und trefflicher für alles was nur daran theilnehmen kann, und für die, so es können das vortheilhafteste von allem hieran theilzuhaben, für die jezigen sowol als für die künftigen. Behaupten wir nicht dies ungefähr, o Philebos, von beiden Seiten?

Philebos. Ganz unstreitig, o Sokrates.

Sokrates. Und übernimmst du diesen dir jezt übertragenen Saz, o Protarchos?

Protarchos. Ich muss ihn wol übernehmen; denn Philebos der Schöne ist uns ja ermüdet.

Sokrates. Und auf alle Weise soll doch das Wahre darüber herausgebracht werden?

Protarchos. Das soll freilich.

Sokrates. Wolan! so lass uns ausser dem vorigen auch noch dieses feststellen.

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Dass jezt auch jeglicher von beiden unternehmen muss eine gewisse Beschaffenheit und Verfassung der Seele als diejenige aufzuzeigen, welche allen Menschen vermag das Leben glükkselig zu machen. Nicht so?

Protarchos. Allerdings so.

Sokrates. Also ihr die des Wohlbefindens, und wir dagegen die des Vernünftigseins?

Protarchos. So ist es.

Sokrates. Wie aber wenn sich noch eine andere besser zeigt als diese? werden nicht dann, falls sie sich der Lust verwandter zeigt, zwar wir beide von der jene Beschaffenheit festhaltenden Lebensweise überwunden werden, doch aber dann das Leben der Lust den Sieg davon tragen über das der Erkenntniss?

Protarchos. Ja.

12 *Sokrates.* Falls aber der Vernünftigkeit verwandter, dann siegt doch die Vernunft über die Lust und diese wird überwunden. Gebt ihr zu, dass dies so fest stehe, oder wie?

Protarchos. Mir wenigstens gefällt es.

Sokrates. Wie aber dem Philebos? was meinst du?

Philebos. Mir ist auf alle Weise annehmlich, und wird es immer sein, dass die Lust siegt. Du aber, Protarchos wirst ja selbst wissen.

Protarchos. Nachdem du uns die Rede übergeben, o Philebos, bist du auch nicht mehr Herr darüber, dem Sokrates dies zuzugestehen oder nicht.

Philebos. Richtig gesprochen. Ich will mich auch nur lossagen, und rufe jezt die Göttin selbst zum Zeugen.

Protarchos. Auch wir wollen dir dies wol gern mit bezeugen, dass du das gesagt hast, was du sagst. Allein das weitere, o Sokrates, wollen nun wir mit Philebos Beistimmung, oder wie er es sonst halten will, durchzuführen versuchen.

Sokrates. Das wollen wir versuchen, und zwar von der Göttin selbst anfangend, welche zwar Aphrodite genannt wird, wie dieser behauptet, ihr eigentlichster Name aber sei Lust.

Protarchos. Ganz richtig.

Sokrates. Meine Angst aber, Protarchos, die ich immer habe wegen der Benennungen der Götter, ist gar nichts gewöhnliches, sondern ärger als jede Furcht. So auch jezt die Aphrodite will ich, wie es ihr selbst lieb ist, benennen; Lust aber weiss ich, ist ein gar krauses Ding, und eben von ihr, wie gesagt, müssen wir anfangen daran zu gehn und zuzusehen, was für eine Natur sie

eigentlich hat. Denn so anzuhören ist sie freilich ganz einfach nur Eins, aber vielfältige Gestalten nimmt sie doch an, und die einander auf gewisse Weise wirklich unähnlich sind. Denn sieh nur, Lust zu empfinden, schreiben wir dem ausschweifenden Menschen zu, und Lust auch wiederum dem besonnenen, eben inwiefern er besonnen ist; und eben so Lust dem Unvernünftigen und mit unvernünftigen Meinungen und Hoffnungen erfüllten, und Lust zu empfinden auch wiederum dem Vernünftigen, eben inwiefern er vernünftig ist; und wer nun von diesen beiden Arten der Lust, dass sie einander ähnlich wären, behaupten wollte, wie sollten wir den nicht mit vollem Recht für unvernünftig halten?

Protarchos. Freilich entstehen diese, o Sokrates, aus entgegengesezten Dingen, doch aber sind sie selbst einander nicht entgegengesezt. Denn wie sollte nicht Lust der Lust, dieselbige Sache sich selbst am ähnlichsten sein unter allen Dingen?

Sokrates. Freilich auch Farbe, du Wunderlicher, wird von der Farbe wenigstens was dieses selbst betrifft das Farbesein auch ganz und gar nicht einmal verschieden sein; aber das Weisse, wissen wir doch alle, ist dem Schwarzen ausser der Verschiedenheit auch noch das allerentgegengesezteste. Eben so Gestalt ist mit der Gestalt in derselben Hinsicht der Gattung nach ganz eins, die Arten aber sind den Arten theils ganz entgegengesezt, theils haben sie tausendfältige Verschiedenheiten von einander. Und vieles andere werden wir finden, dass es sich eben so verhält, so dass du dieser Rede nicht trauen darfst, welche auch das Entgegengesezteste zu 13
Einem macht. Ich fürchte aber, dass wir manche Lust der andern werden entgegengesezt finden.

Protarchos. Vielleicht! aber wie soll das unserm Saze schaden?

Sokrates. Weil du sie, werden wir sagen, unähnlich wie sie einander sind, doch alle noch mit einem andern Namen benennst. Denn du sagst ja, alles Angenehme sei gut. Dass nun das Angenehme nicht alles angenehm wäre, dagegen kann kein Saz auftreten. Aber da vieles davon schlecht ist und auch gut, wie wir sagen, sagst du doch von allen aus sie seien gut, obgleich du zugiebst, dass sie einander unähnlich sind, wenn dir es Jemand in der Rede abdringen will. Was ist nun das selbige den Schlechten gleichermaassen wie den Guten einwohnende, weshalb du aller Lust zuschreibst, dass sie Gutes ist?

Protarchos. Wie sagst du, Sokrates? Glaubst du wol, irgend Jemand werde einräumen, nachdem er einmal festgesezt, die Lust sei das Gute, dass er sich hernach gefallen lassen werde, wenn

du sagst, einige gewisse Arten der Lust wären zwar gut, andere gewisse Arten aber schlecht?

Sokrates. Doch aber unähnlich wirst du gestehen dass sie einander sind, und einige auch entgegengesezt.

Protarchos. Nicht doch sofern sie Lust sind.

Sokrates. Da werden wir wieder auf dieselbe Rede getrieben, o Protarchos, und werden auch nicht einmal, dass eine Lust von der andern verschieden sei, sondern dass sie alle ähnlich sind, behaupten müssen. Und alle die eben angeführten Beispiele thun uns nichts; sondern wir werden das versuchen und vorbringen, was die schlechtesten unter allen, und die zugleich in solchen Reden ganz neu sind.

Protarchos. Was doch meinst du?

Sokrates. Dass, falls ich dich nachahmen und mich wehren wollte, wenn ich etwa das Herz gehabt hätte zu sagen, dass das Unähnlichste dem Unähnlichsten von allen am ähnlichsten sei, ich nur dasselbe zu sagen brauchte, und wir zeigen uns dann wol jünger als billig, und unsere Rede wird uns festsizen und drauf gehn. Also lass sie uns nur wieder umwenden. Und vielleicht wenn wir auf die selbigen Wendungen zurükkkommen, werden wir miteinander einig werden.

Protarchos. Sage wie?

Sokrates. Nimm an, dass ich nun meinerseits von dir gefragt würde, o Protarchos.

Protarchos. Wonach doch?

Sokrates. Einsicht und Erkenntniss und Vernunft und alles übrige, was ich am Anfang als gut sezte, wird dem nicht, wenn ich nun weiter ausgefragt werde, was doch das Gute ist, eben dasselbe begegnen wie deiner Rede?

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Als viele werden uns die sämmtlichen Erkenntnisse erscheinen, und einige einander unähnlich. Und werden auch einige gar irgendwie entgegengesezte: würde ich wol werth sein jezt Gespräch zu führen, wenn ich eben dies scheuend sagen wollte, keine Erkenntniss werde je der andern unähnlich, so dass demnach diese Rede uns wie eine Fabel verloren ginge, und wir selbst uns nur
14 auf irgend einer Unvernunft retteten? Sondern das darf keinesweges geschehen, ausser das Retten. Und eben dies Gleiche deines und meines Sazes gefällt mir. Vielerlei Lust und unähnliche soll es geben, und vielerlei Erkenntniss, und verschiedene. Diese Verschiedenheit nun, o Protarchos, in meinem Gut und in deinem wol-

len wir uns nicht verbergen, sondern den Muth haben, sie vor uns hinzustellen, ob sie nicht irgendwie weiter durchgeprüft uns zeigen sollte, ob man sagen muss, Lust oder Einsicht sei das Gute, oder ob etwas anderes Drittes. Denn jezt ist es uns doch wol nicht darum zu thun, dass das was ich sage den Sieg davon tragen soll, oder das was du; sondern für das richtigste müssen wir doch wol beide streiten.

Protarchos. Das müssen wir freilich.

Sokrates. Lass also zuerst diesen Saz noch mehr durch Uebereinkunft befestigen.

Protarchos. Welchen doch?

Sokrates. Der allen Menschen zu schaffen macht mit ihrem Willen und auch wider ihren Willen manchen und manchmal.

Protarchos. Erkläre dich deutlicher.

Sokrates. Ich meine den, auf den wir jezt eben gestossen sind, der von Natur gar wunderbar geartet ist. Denn dass Eines Vieles ist und Vieles Eines, ist doch wunderbar zu sagen, und wol leicht zu streiten mit dem, der welches auch von beiden behauptet.

Protarchos. Meinst du wenn Jemand sagte, dass ich Protarchos, der ich von Natur Einer bin, doch auch wieder Viele wäre und einander entgegengesezte, indem er mich als gross und klein sezte und als leicht und schwer und dergleichen noch tausenderlei?

Sokrates. Du bringst nur das vor, Protarchos, was schon gemein geworden ist von diesen Wunderbarkeiten über das Eine und Viele, und kurz zu sagen, von Allen schon eingestanden ist, dass man daran nicht rühren dürfe, welche annehmen dies sei kindisch und leicht und gereiche nur den Reden sehr zur Verwikklung. Ja auch das nicht einmal, wenn Einer von einer Sache alle Glieder, die zugleich Theile sind der Erklärung gemäss theilend den, welcher zugäbe, dies alles sei eben zusammen jenes Eine, den auslachte und tadelte, dass er wunderliche Dinge einzuräumen genöthiget wäre, dass nämlich das Eine Vieles ist und Unendliches, und das Viele wiederum nur Eines.

Protarchos. Was meinst denn du, o Sokrates, was noch nicht so zugestanden und gemein geworden ist über denselben Saz?

Sokrates. Wenn Jemand, mein Kind, das Eine nicht aus dem Werdenden und Vergehenden nimmt, wie wir jezt eben thaten. Denn hievon und von einem solchen Eins, wie wir jezt eben besprachen, ist schon eingestanden, dass man es nicht prüfen darf. Wenn aber Jemand den Menschen als Einen sezt, und den Ochsen

als Einen, und das Schöne als Eins, und das Gute als Eins, über diese und ähnliche Einheiten wird bei fleissigerer Behandlung und Auseinanderlegung leicht Streitigkeit entstehen.

Protarchos. Wie meinst du?

Sokrates. Zuerst ob man wol annehmen darf, dass es dergleichen Einheiten gebe als wahrhaft seiend. Dann aber auch, wie doch diese, da jede von ihnen immer dieselbe ist, und weder Werden noch Untergang zulässt, dennoch zuerst zwar eine solche Beharrlichkeit sei, hernach aber in dem Werdenden und Unendlichen wiederum, sei es nun als zerrissen und vieles geworden zu sezen ist, oder ganz in ihnen ausserhalb ihrer selbst, was doch für das unmöglichste von allem zu halten wäre, dieses selbige und Eine zugleich in Einem sowol als in Vielen wird. Dies ist das in dergleichen Dingen Eine und Viele, nicht aber jenes, o Protarchos, was aller Zweifel Ursache ist, wenn es nicht richtig bestimmt wird, aber auch wieder aller Sicherheit wenn richtig.

Protarchos. Also müssen wir wol, o Sokrates, für jezt zuerst dieses verarbeiten.

Sokrates. Wie ich wenigstens rathen möchte.

Protarchos. Und nimm nur immer an, dass wir hier alle dir in dergleichen folgen. Den Philebos aber wäre wol am besten, für jezt nicht durch Fragen aufzustören, da er ruhig liegt.

Sokrates. Wohl! Wobei soll man nun aber wol diesen grossen und vielfältigen Streit über das Bezweifelte anfangen? Etwa hiebei?

Protarchos. Wobei?

Sokrates. Wir sagen doch, dass Eines und Vieles unter der Rede dasselbe werdend überall herumlaufe, wo nur etwas geredet wird, immer und schon lange wie jezt. Und dass das weder jemals aufhören wird, noch auch jezt erst angefangen hat; sondern es ist dies soviel ich sehe ein unsterbliches und nie veraltendes Begegniss der Reden selbst unter uns. Wer aber von jungen Leuten zuerst davon kostet, der, froh als hätte er einen ganzen Schaz von Weisheit gefunden, ist ganz begeistert vor Freude, und lüstern jegliche Rede aufzustören, indem er die Sache bald auf die eine Seite wälzt und in eins zusammenrührt, bald wieder sie aufwikkelt und zertheilt, zuerst und am meisten sich selbst in Rathlosigkeit stürzend, zunächst aber auch, wen er jedesmal festhält, sei es nun ein jüngerer oder ein älterer oder von gleichem Alter mit ihm, ohne weder des Vaters zu schonen noch der Mutter, noch irgend
16 eines andern Hörers, ja fast auch nicht einmal der andern Thiere,

nicht nur der Menschen nicht. Denn Barbaren würde er gewiss keinen schonen, wenn er nur irgend woher einen Dolmetscher bekommen könnte.

Protarchos. Aber siehst du denn nicht, Sokrates, wieviel wir unserer sind, und alles Jünglinge? und fürchtest du nicht, dass wir mit dem Philebos über dich herfallen, wenn du uns schmähst? Jedoch, denn wir verstehen recht gut was du meinst, wenn es eine Art giebt und einen Rath um eine so grosse Verwirrung aus unserer Rede ganz gelinde los zu werden, und einen bessern Weg als diesen zu unserm Saze zu finden: so sinne du es nur aus, und wir wollen dir nach Vermögen folgen. Denn nichts geringfügiges ist unsere dermalige Rede, o Sokrates.

Sokrates. Freilich nicht, ihr Kinder, wie euch Philebos immer anredet: und einen schönern Weg giebt es nicht, und kann es nicht geben, als welchen ich zwar immer liebe, oft aber auch schon, wenn ich ihn verloren hatte, in der Irre und rathlos zurükgeblieben bin.

Protarchos. Welcher ist dieser? er werde uns nur angezeigt.

Sokrates. Der zu beschreiben zwar gar nicht schwer ist, einzuschlagen aber sehr schwer. Denn alles, was jemals mit der Kunst zusammenhängend ist erfunden worden, hat man durch ihn entdekkt. Siehe nun, welchen ich meine.

Protarchos. Sage nur.

Sokrates. Als eine wahre Gabe von den Göttern an die Menschen, wofür ich es wenigstens erkenne, ist einmal von den Göttern herabgeworfen worden durch irgend einen Prometheus, zugleich mit einem glanzvollesten Feuer, und die Alten besseren als wir und den Göttern näher wohnenden haben uns diese Sage übergeben, aus Einem und Vielem sei alles, wovon jedesmal gesagt wird dass es ist, und habe Bestimmung und Unbestimmtheit in sich verbunden. Desbalb nun müssten wir, da dieses so geordnet ist, immer Einen Begriff von allem jedesmal annehmen und suchen; denn finden würden wir ihn gewiss darin. Wenn wir ihn nun ergriffen haben, dann nächst dem Einen, ob etwa zwei darin sind zu sehn, wo aber nicht, ob drei oder irgend eine andere Zahl, und mit jedem einzelnen von diesen darin befindlichen eben so, bis man von dem ursprünglichen Einen nicht nur dass es Eins und Vieles und Unendliches ist sieht, sondern auch wievieles; des Unendlichen Begriff aber an die Menge nicht eher anlegen, bis einer die Zahl derselben ganz übersehen hat, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen liegt, und dann erst jede Einheit von allem in die Unend-

lichkeit freilassen und verabschieden. So nun haben, wie ich sagte, die Götter uns überliefert zu untersuchen und zu lernen und einander zu lehren. Die jezigen Weisen unter den Menschen hingegen
17 sezen Eines, wie sie es eben treffen, und Vieles schneller oder langsamer als es sich gehörte, nach dem Einen aber gleich Unendliches; das in der Mitte hingegen entgeht ihnen, wodurch doch eben zu unterscheiden ist, ob wir in unsern Reden dialektisch oder nur streitsüchtig mit einander verfahren.

Protarchos. In einigem, o Sokrates, glaube ich dich wol zu verstehen, von anderem aber muss ich erst noch deutlicher vernehmen, wie du es meinst.

Sokrates. Ganz deutlich, o Protarchos, ist was ich meine an den Buchstaben; fasse es also nur an dem, worin du selbst unterrichtet bist.

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Der Laut ist uns doch wol Einer, der durch unsern Mund ausgeht, und unendlich mannigfaltig ist er auch wiederum bei Allen und Jedem.

Protarchos. Wie sollte er nicht!

Sokrates. Aber durch keines von diesen beiden verstehen wir doch irgend etwas, weder weil wir das Unendliche desselben kennen, noch weil das Eine, sondern weil das wievielerlei und welcherlei, dies ist es, was jeden von uns zum Sprachkundigen macht.

Protarchos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Und eben so was zum Tonkünstler macht ist ganz dasselbige.

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Der Laut oder Ton ist es doch auch was jene Kunst ausmacht, und ist nur Einer in ihr?

Protarchos. Wie sollte er nicht!

Sokrates. Lass uns nun aber auch ein zweifaches darin sezen, Hohes und Tiefes, und das Einstimmige als das dritte. Oder wie?

Protarchos. Allerdings so.

Sokrates. Aber noch lange verständest du nichts von der Tonkunst, wenn du nur dieses wüsstest; sondern nur, wenn du auch dies noch nicht einmal weisst, bist du um es gerade heraus zu sagen noch gar nichts werth in dieser Sache.

Protarchos. Freilich nicht.

Sokrates. Aber Freund, wenn du die Zwischenräume der Töne aufgefasst hast, wieviel deren sind der Zahl nach, und welcherlei an Höhe und Tiefe und die Erklärungen dieser Zwischenräume, und

wieviele Verbindungen wieder aus ihnen entstehen, welche eben die Aelteren erkannt und uns ihren Nachfolgern überliefert haben sie Tonarten zu nennen, und eben so ähnliche Verhältnisse, die sich in den Bewegungen des Leibes finden, welche man in Zahlen gemessen, wie sie sagen wiederum Takte und Maasse nennen muss, und zugleich bedenken, dass man eben so jedes, was hierin Eins und Vieles ist, untersuchen muss; wenn du dies so aufgefasst hast, dann bist du der Sache kundig geworden, und wenn du irgend etwas anderes auf eben die Weise untersucht und gefasst hast, dann bist du darin zur Einsicht gelangt. Das Unendliche aber jedes Begriffs und in jeglichem Dinge macht jedesmal, dass du in der Kenntniss auch nicht zu Ende kommst, und nicht zu nennen bist in der Sache noch mitzuzählen, da du ja in keiner Sache niemals irgend auf die Zahl siehst.

Protarchos. Sehr schön, o Philebos, scheint mir Sokrates, was er jezt gesagt hat, vorgetragen zu haben.

Philebos. Auch mich dünkte es eben so. Allein was geht uns doch diese Rede an, dass sie an uns ist gerichtet worden, und was will sie von uns?

Sokrates. Ganz mit Recht, o Protarchos, hat uns Philebos 18 hiernach gefragt.

Protarchos. Allerdings, und antworte ihm also.

Sokrates. Das will ich thun, sobald ich nur noch ein weniges über eben dieses werde auseinandergesezt haben. Nämlich wie wenn Jemanden irgend etwas Eines vorgekommen ist, dieser, wie wir sagen, dabei nicht gleich auf das Unendliche sehen muss, sondern zuvor irgend eine Zahl suchen; so auch auf der andern Seite wenn Jemand genöthiget wäre das Unendliche zuerst zu nehmen, muss er nicht gleich auf das Eine, sondern wiederum auf eine Zahl, die doch jegliche eine bestimmte Menge in sich begreift, hinsehen, und so von Allen bei dem Einen endigen. Lasst uns aber wiederum an den Buchstaben das jezt Gesagte betrachten.

Protarchos. Wie das?

Sokrates. Nachdem nämlich zuerst den Laut als ein Unendliches aufgefasst hatte, war es nun ein Gott, oder irgend ein göttlicher Mensch, wie denn in Aegypten eine Sage geht welche sagt, es sei dies ein gewisser Theuth gewesen, welcher zuerst die Selbstlauter in diesem Unendlichen unterschied, nicht als Eines, sondern als mehrere, und dann wiederum andere, die zwar keinen Laut eigentlich, wol aber ein gewisses Geräusch geben, und wie diese ebenfalls eine gewisse Zahl ausmachen, und der endlich noch eine

dritte Art der Buchstaben unterschied, die wir jezt stumme nennen: nächstdem aber sonderte er sowol die laut- und geräuschlosen einzeln ab, als auch die Selbstlauter und die mittleren auf dieselbe Weise, bis er ihre Zahl zusammenfassend jeden einzeln und alle insgesammt Buchstaben nannte. Und da er sah, dass Niemand von uns auch nicht Einen für sich allein ohne sie insgesammt verstehen kann: so fasste er wiederum dieses ihr Band als Eines zusammen und als diese alle vereinigend, und benannte es daher als das Eine zu diesen die Sprachkunst.

Philebos. Dies habe ich nun noch deutlicher als jenes nämlich in seiner Beziehung unter sich verstanden, o Protarchos. Dieselbe Kleinigkeit aber fehlt mir an der Rede auch jezt noch wie vorher.

Sokrates. Etwa, o Philebos, was dies wol zur Sache austrägt?

Philebos. Ja das ist es, wonach Protarchos und ich schon lange suchen.

Sokrates. Wahrhaftig, ihr seid schon eben dabei, und sucht es doch, wie du sagst, noch immer?

Philebos. Wie doch?

Sokrates. War uns nicht von Anfang an die Rede von Vernünftigkeit und Lust, welche von beiden zu wählen wäre?

Protarchos. Wovon anders?

Sokrates. Und jede von beiden sagen wir doch ist Eins?

Philebos. Freilich.

Sokrates. Eben dieses also fragt die vorige Rede uns ab, wie doch jede von beiden Eines ist und Vieles, und wie nicht gleich unendlich, sondern zuvor jede ihre bestimmte Zahl hat, ehe das einzelne in ihnen unendlich geworden ist.

19 *Protarchos.* In eine gar nicht schlechte Aufgabe, o Philebos, hat uns ich weiss nicht auf welche Weise rings herumführend Sokrates hineingeworfen. Siehe daher zu, welcher von uns beiden das jezt gefragte beantworten soll. Denn vielleicht ist es wol lächerlich, wenn ich, der ich die Rede vollständig zu übernehmen mich erklärt habe, nun, weil ich das jezt gefragte nicht zu beantworten vermag, es dir wieder zurükkschiebe; noch lächerlicher aber bei weitem, glaube ich, wenn keiner von uns beiden es vermöchte. Ueberlege also, was wir thun sollen. Nach den Arten der Lust nämlich scheint mir Sokrates jezt zu fragen, ob es deren giebt oder nicht, und wieviele und was für welche, und nach der Einsicht eben so auf dieselbe Weise.

Sokrates. Vollkommen richtig, o Sohn des Kallias. Denn wenn wir dies nicht mit jedem Einen und Ähnlichen und selbigen zu thun wissen, und eben so mit dem Gegentheil davon: so wird, wie die eben durchgeführte Rede uns nachgewiesen hat, keiner von uns in nichts auch nur irgend etwas werth sein.

Protarchos. So scheint es fast wol, o Sokrates, sich zu verhalten. Allein schön ist es freilich alles zu wissen dem Weisen; doch die nächstbeste Fahrt wenigstens scheint zu sein, dass man sich selbst nicht verkenne. Was mir damit jezt gesagt sein soll, will ich dir erklären. Du hast uns allen, o Sokrates, diese Unterredung hier zugestanden und dich selbst um zu bestimmen, welches wol unter den menschlichen Besizthümern das vortrefflichste sei. Denn da Philebos behauptete Lust, Vergnügen und Freude, und alles, was es dergleichen giebt seien es, so hast du dem widersprochen, nicht dies wäre es, sondern jenes, was wir uns oft absichtlich wiederholen, und mit Recht, damit dem Gedächtniss wohl eingeprägt beides geprüft werde. Du behauptest nämlich, wie zu sehen ist, was mit Recht ein besseres Gut als die Lust wenigstens genannt werden könne, sei Vernunft, Erkenntniss, Verstand, Kunst, und alles damit verwandte, welches man müsse zu erlangen suchen, nicht aber jenes. Da nun beide Meinungen nicht ohne Widerspruch sind vorgebracht worden, haben wir dich scherzhafterweise bedroht, wir würden dich nicht nach Hause lassen, bis diese Reden so zu Ende gekommen, dass etwas genügendes darüber bestimmt wäre. Und du hast eingewilliget, und hiezu uns dich selbst hergegeben. Also sagen wir wie die Kinder, was einmal ordentlich geschenkt ist, kann nicht zurükkgenommen werden. Höre demnach auf, dem jezt gesagten auf diese Weise zu begegnen.

Sokrates. Auf welche meinst du?

Protarchos. Dass du uns in die Enge treibst, und immer weiter zurükk nach solchen Dingen fragst, worauf wir dir im Augenblikk keine befriedigende Antwort zu geben wissen. Denn das wollen wir nicht gelten lassen, dass jezt die Sache mit unser aller Rathlosigkeit endigen soll; sondern wenn wir es auszurichten unvermögend sind, musst du es ausrichten, denn du hast es versprochen. Gehe also nun selbst mit dir zu Rathe, ob du die verschiedenen Arten der Lust und der Erkenntniss aufstellen sollst, oder es lassen, falls du etwa auf eine andere Weise kannst und willst das jezt unter uns Streitige irgend anderswie deutlich machen.

Sokrates. Nun habe doch ich nichts Arges mehr zu erwarten, da du dich hierüber so erklärst. Denn dies, wenn du willst, macht

aller Furcht über alles ein Ende. Ueberdies aber hat mir wol ein Gott selbst etwas in Erinnerung gebracht, zu unserm Besten.

Protarchos. Wie so? und was?

Sokrates. Reden, die ich schon lange gehört habe im Traume oder auch wachend, fallen mir jezt ein über Lust und Einsicht, dass keines von beiden das Gute ist, sondern ein anderes drittes von ihnen verschiedenes und besseres als Beide. Zeigte sich uns nun dieses jezt deutlich: so wäre es mit der Lust schon vorbei, und sie könnte nicht siegen, denn das Gute wäre nicht mehr einerlei mit ihr. Oder wie?

Protarchos. Allerdings so.

Sokrates. Und der Arten der Lust bedürften wir dann zur Bestimmung gar nicht mehr, wie ich meine und die Rede selbst im Fortgang es noch deutlicher zeigen wird.

Protarchos. Vortrefflich gesagt, und führe es nun auf diese Art weiter.

Sokrates. Nur einiges wenige lass uns vorher noch mit einander ausmachen.

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Ist das Loos des Guten wol, nothwendig vollendet zu sein, oder nicht vollendet?

Protarchos. Vor allem andern offenbar doch das vollendetste, o Sokrates.

Sokrates. Und wie? ist das Gute genügend?

Protarchos. Wie sollte es nicht! und noch dazu übertrifft es hierin alles andere.

Sokrates. Und dies muss man doch am allernothwendigsten davon sagen, dass alles erkennende danach trachtet und strebt es zu gewinnen und für sich zu haben, und sich um alles übrige nichts kümmert, als nur um das, was mit dem Guten zugleich erlangt wird.

Protarchos. Dagegen ist nichts zu sagen.

Sokrates. Betrachten wir also, und beurtheilen nun das Leben der Lust, und das der Einsicht, indem wir sie getrennt betrachten.

Protarchos. Wie meinst du das?

Sokrates. Weder soll in dem der Lust irgend Einsicht sein, noch in dem der Einsicht irgend Lust. Denn wenn eines von beiden das Gute ist, darf dies weiter sonst gar nichts bedürfen. Zeigt sich aber eines von beiden noch bedürftig, so kann uns dies nicht mehr das wahrhaft Gute sein.

Protarchos. Wie sollte es auch!

Sokrates. Wollen wir also den Versuch machen, an dir dieses zu prüfen? 21

Protarchos. Immerhin.

Sokrates. So antworte denn!

Protarchos. Sprich nur.

Sokrates. Möchtest du wol so leben, o Protarchos, dass du dein ganzes Leben hindurch an allen grössten Vergnügungen dich vergnügtest?

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Würdest du wol glauben dass dir noch etwas fehle, wenn du dies ganz vollkommen hättest?

Protarchos. Keinesweges.

Sokrates. Sieh doch zu! von Einsehn und Wissen und gehörigem Folgern, möchtest du davon nichts auch nur sehn?

Protarchos. Und wozu? Denn ich hätte ja alles weil ich das Vergnügtsein hätte.

Sokrates. Auf diese Art also lebend würdest du zwar immer an jeglicher grössten Lust dich vergnügen —

Protarchos. Freilich.

Sokrates. Von Vernunft aber und Erinnerung, von Erkenntniss und richtiger Meinung, auch nicht das mindeste habend, musst du doch zuerst schon dieses, ob du vergnügt bist oder nicht, offenbar nicht wissen, da du ja aller Einsicht leer bist.

Protarchos. Nothwendig.

Sokrates. Und eben so, da du ja gar kein Gedächtniss besizest, kannst du offenbar weder dessen, dass du einst vergnügt warst, dich erinnern, noch kann dir von der Lust, die dir im Augenblikk zufällt, auch nur das mindeste Andenken zurükkbleiben. Wiederum da du auch keine richtige Meinung hast, kannst du nicht einmal, indem du dich freust, urtheilen dass du dich freust. Und da du aller Folgerungen beraubt bist, wirst du auch nicht einmal, dass du in Zukunft noch vergnügt sein wirst, berechnen können, und so nicht ein menschliches Leben leben, sondern irgend eines Polypen oder eines Schaalthieres wie man sie im Meere findet. Ist es so, oder können wir uns die Sache irgend anderwie vorstellen?

Protarchos. Wie nur!

Sokrates. Ist uns nun wol ein solches Leben zu wählen?

Protarchos. Ganz zum Verstummen hat mich diese deine Rede jezt gebracht.

Sokrates. Lass uns nur noch nicht abstehn, sondern nun auch das Leben der Vernunft vornehmen und betrachten.

Protarchos. Was für eines meinst du?

Sokrates. Ob wol einer von uns leben möchte, so dass er zwar alle Einsicht und Vernunft und Wissenschaft und Erinnerung von allem hätte, Lust aber weder viel noch wenig genösse, und eben so wenig Unlust, sondern für dieses alles ganz unempfänglich wäre?

Protarchos. Keine von diesen beiden Lebensweisen ist mir wünschenswerth, noch wird sie wol irgend einem andern glaube ich so vorkommen.

Sokrates. Wie aber eine beiderseitige, o Protarchos, aus beiden ganz gemeinschaftlich gemischte?

Protarchos. Aus Lust meinst du, und aus Vernunft und Einsicht?

22 *Sokrates.* So, und eben eine solche meine ich.

Protarchos. Diese wird wol jeder eher als irgend eine von jenen wählen, und zu jenen dazu; nicht etwa nur einer, und ein anderer wieder nicht.

Sokrates. Verstehen wir nun wol, was uns aus der bisherigen Rede folgt?

Protarchos. Allerdings; es sind uns drei Lebensweisen vorgelegt worden; von ihrer zweien aber war keine genügend noch wünschenswerth weder für Menschen noch für irgend ein anderes lebendes Wesen.

Sokrates. Ist nun nicht von diesen schon soviel gewiss, dass keine von beiden das Gute in sich hatte? Denn sonst müsste sie ja genügend sein, und vollständig und allen Gewächsen und Thieren wünschenswerth, denen es nur irgend möglich wäre, so ihr ganzes Leben hinzubringen. Und wenn dennoch Jemand von uns etwas anderes wählte, so ergriffe er das gegen die Natur des wahrhaft erwählungswerthen wider Willen aus Unwissenheit oder vermöge sonst einer unseligen Nothwendigkeit.

Protarchos. So muss es sich allerdings wol verhalten.

Sokrates. Dass man also des Philebos Göttin, und das Gute nicht für einerlei halten darf, das dünkt mich hinlänglich gezeigt zu sein.

Philebos. Aber auch deine Vernunft, o Sokrates, ist nicht das Gute, sondern unterliegt wol denselbigen Einwendungen.

Sokrates. Vielleicht, o Philebos, die meinige wol, die wahrhafte und göttliche Vernunft aber glaube ich wol nicht, sondern mit der wird es sich wol ganz anders verhalten. Um den ersten Preis also streite ich mich nicht mit jenem gemeinsamen Leben

für die Vernunft. Wegen der zweiten Stelle aber, müssen wir nun zusehn und überlegen, was wir thun wollen. Denn von diesem gemeinsamen Leben könnten wir nun jeder der eine die Vernunft für die Ursach halten, der andere die Lust. Und so wäre zwar keine von diesen beiden das Gute selbst, aber für die Ursache desselben könnte doch einer eine von beiden ansehn. Darüber nun möchte ich noch um so lieber mit unserem Philebos streiten, dass, was das auch sei in diesem gemischten Leben, wodurch es zugleich erwählungswerth ist und gut, diesem nicht die Lust sondern die Vernunft das verwandtere und ähnlichere ist. Und sonach könnte man von der Lust weder dass ihr die erste, noch dass ihr die zweite Stelle zukäme, irgend mit Recht sagen, ja auch noch weiter als die dritte steht sie zurükk, wenn meiner Vernunft für jezt irgend zu glauben ist.

Protarchos. Allerdings, o Sokrates, scheint mir wenigstens jezt, die Lust gefallen zu sein gleichsam tödtlich getroffen von diesen jezigen Reden. Denn um den ersten Preis kämpfend unterliegt sie. Der Vernunft aber muss man, wie es scheint, nachsagen 23
dass sie sehr weislich um den ersten Preis sich nicht beworben hat; denn ihr wäre dasselbe begegnet. Geht nun die Lust auch des zweiten Preises verlustig: so würde ihr das ja auf alle Weise zur Schande gereichen bei ihren Verehrern, denn und auch denen würde sie nicht mehr so schön wie sonst erscheinen,

Sokrates. Wie also? ist es nun nicht besser sie lieber gleich lassen, und nicht indem wir sie auf die schärfste Probe nehmen und ganz durchprüfen, ihr wehe thun?

Protarchos. Das ist nichts gesagt, Sokrates!

Sokrates. Etwa weil ich etwas unmögliches ausgesprochen, der Lust weh thun?

Protarchos. Wenigstens nicht darum allein, sondern auch weil du nicht bedenkst, dass keiner von uns dich loslassen wird, bis du dies ganz zu Ende führst in deiner Rede.

Sokrates. Weh also, Protarchos, über die vielen Reden die wir noch vor uns haben, und die gar nicht leicht sind für jezt. Denn es zeigt sich wol, dass noch anderer Künste bedarf wer für die Vernunft auf den zweiten Preis losgehn will, um andere Pfeile zu haben als unsere vorigen Reden. Doch vielleicht sind einige auch wol dieselben. Also wollen wir nur.

Protarchos. Wie sollten wir auch nicht.

Sokrates. Den Anfang aber lass uns ja versuchen recht vorsichtig festzustellen.

Protarchos. Was für einen meinst du?

Sokrates. Lass uns alles was jezt ist in dem Ganzen, in zwei Theile theilen, oder lieber wenn du willst in drei.

Protarchos. Wolltest du wol erklären wonach?

Sokrates. Einige von den vorigen Reden wollen wir wieder aufnehmen.

Protarchos. Welche denn?

Sokrates. Gott, sagten wir ja wol, habe von dem Seienden einiges als unbegrenzt gezeigt, anderes mit Grenze.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Diese also sezen wir als zwei von diesen Arten; als die dritte aber das aus diesen beiden in Eins zusammengemischte. Ich werde aber wie es scheint lächerlich, wenn ich nach Arten etwas gehörig auseinander stelle, und zusammenzähle.

Protarchos. Wie meinst du das, Guter?

Sokrates. Mir kommt schon wieder vor, als ob noch eine vierte Gattung nöthig wäre.

Protarchos. Sage welche.

Sokrates. Sieh doch auf die Ursache der Vermischung dieser beiden mit einander, und seze mir diese zu jenen als die vierte.

Protarchos. Wirst du etwa auch eine fünfte noch brauchen, welche ihre Trennung bewirkt?

Sokrates. Vielleicht; doch glaube ich für jezt wol nicht. Sollte es indess nöthig sein, so wirst du mir schon nachsehen, wenn ich noch auf eine fünfte Jagd mache.

Protarchos. Warum auch nicht.

Sokrates. Zuerst nun lass uns von diesen vieren die drei aussondern, und versuchen, da wir die zwei von ihnen jedes gar vielfach zerspalten und zerrissen sehen, ob wir, wenn wir sie werden jedes in Eins zusammengebracht haben, bemerken können wie wol jedes von ihnen Eins und Vieles war.

Protarchos. Wenn du mir dies noch deutlicher erklärtest, könnte ich vielleicht folgen.

Sokrates. Die zwei also, die ich vorlege, sollen sein die eben
24 genannten, das eine das Unbegrenzte, das andere das Begrenzte. Dass nun das Unbegrenzte gewissermassen Vieles ist, will ich versuchen dir zu erklären, das Begrenzte aber soll auf uns warten.

Protarchos. Es warte.

Sokrates. Sieh also. Es ist freilich schwierig und streitig, was ich dich auffordere zu betrachten, aber betrachte es doch. Zuerst an dem Wärmeren und Kälteren sieh doch ob du wol eine

Grenze bemerken kannst, oder ob nicht das Mehr und Weniger, welches diesen Gattungen einwohnt, so lange es ihnen einwohnt, gar kein Ende entstehn lässt; denn sobald ein Ende entstände, wäre es selbst auch zu Ende.

Protarchos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Und immer, behaupten wir doch, ist in dem Kälteren sowol als Wärmeren das Mehr und Weniger.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Immer also, deutet unsere Rede an, werden diese Beiden kein Ende haben, und da sie also ohne Ende sind, sind sie doch auf alle Weise unbegrenzt.

Protarchos. Und das gar stark, o Sokrates.

Sokrates. Sehr gut, lieber Protarchos, hast du dies aufgefasst und mich erinnert, dass auch dieses Gar stark, was du jezt ausgesprochen hast, und das Gar schwach ganz dieselbe Bedeutung haben, wie das Mehr oder Weniger. Denn worin sie sich befinden, das lassen sie nicht bestimmter Grösse sein; sondern indem sie in jegliche Handlung ein stärkeres als das schwächere und umgekehrt einzeichnen, bewirken sie ein mehr und minder, und machen die bestimmte Grösse verschwinden. Denn wie wir eben sagten, wenn sie die bestimmte Grösse nicht verschwinden machten, sondern diese und das gemessene in die Stelle des mehr und minder und stark und schwach eintreten liessen: so müssten diese selbst aus ihrer Stelle verloren gehn in der sie sich befanden. Denn sie wären nicht mehr Wärmeres und Kälteres, wenn sie die bestimmte Grösse aufnähmen. Denn immer vorwärts schreitet das Wärmere, und bleibt nicht, und eben so auch das Kältere. Das von bestimmter Grösse aber steht still, und ist aufgehalten im Fortschreiten. Dem zufolge also wäre das Wärmere unbegrenzt, und sein Gegentheil auch.

Protarchos. Das leuchtet freilich ein, o Sokrates; aber wie du auch sagtest, es ist nicht leicht zu folgen. Wird es indess wieder und immer wieder vorgetragen, so muss wol erhellen, dass Fragender und Gefragter hinreichend darüber einverstanden sind.

Sokrates. Sehr wohl bemerkt, und wir müssen versuchen es so zu machen. Jezt aber sieh doch zu, ob wir nicht dieses als ein Merkmal von der Natur des Unbegrenzten annehmen wollen, um nicht alles durchgehend die Sache in die Länge zu ziehn.

Protarchos. Welches meinst du?

Sokrates. Alles woran wir sehen, dass es mehr und weniger wird, und das stark und schwach und sehr und alles dergleichen

annimmt, dies alles müssen wir unter die Gattung des Unbegrenzten als unter eins zusammenstellen nach unserer vorigen Rede, da wir sagten, dass wir alles zerspaltene und zerrissene nach Vermögen müssten suchen unter Einen Begriff einzuzeichnen, wenn du dich erinnerst.

Protarchos. Wohl erinnere ich mich.

Sokrates. Also was nun dieses nicht annimmt, sondern alles entgegengesezte hievon annimmt, zuerst das Gleiche und die Gleichheit und das zwiefache und was sonst Eine Zahl ist zu einer anderen und Ein Maass zum andern, wenn wir dies alles unter das Begrenzte rechneten, würden wir wol ganz recht daran thun. Oder wie meinst du?

Protarchos. Ganz vortrefflich, o Sokrates.

Sokrates. Wol! aber das Dritte aus diesen beiden gemischte, welche Gestalt sollen wir sagen dass dieses habe?

Protarchos. Auch das, denke ich, wirst du mir wol sagen.

Sokrates. Ein Gott wol, wenn anders einer meine Bitten erhören will von den Göttern.

Protarchos. So bete denn und sieh zu.

Sokrates. Ich sehe schon, und es dünkt mich allerdings, o Protarchos, einer von ihnen uns jezt gewogen zu sein.

Protarchos. Wie meinst du das, und woran erkennst du es?

Sokrates. Das will ich dir eben sagen; folge du nur meiner Rede.

Protarchos. So sage denn.

Sokrates. Wir nannten doch eben etwas Wärmeres und Kälteres. Nicht wahr?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Nimm nun auch noch Trokkneres und Feuchteres dazu, und mehr und weniger, und Schnelleres und Langsameres und Grösseres und Kleineres, und was wir sonst noch vorher unter den das mehr und minder annehmenden Begriff zusammengestellt haben.

Protarchos. Du meinst unter den des Unbegrenzten?

Sokrates. Ja. Und mit diesem vermische hierauf wiederum die Familie der Begrenzung.

Protarchos. Was für eine?

Sokrates. Die wir auch vor kurzem, wiewol wir gesollt hätten, so wie wir die des Unbegrenzten in eins zusammenbrechten, so auch die des Grenzartigen zusammenbringen, nicht zusammengebracht haben. Aber vielleicht wird es auch jezt noch das näm-

liche bewirken; haben wir diese beiden zusammengebracht, so wird uns auch jene deutlich werden.

Protarchos. Welche und wie meinst du?

Sokrates. Ich meine die des Gleichen und Zwiefachen, und jede welche sonst noch macht, dass das entgegengesezte aufhört sich ungleich zu verhalten, und welche durch Einbringung des gleichmässigen und zusammenstimmenden eine Zahl hervorbringt.

Protarchos. Ich verstehe. Du willst nämlich offenbar sagen, dass, wenn ich diese mische, gewisse Erzeugnisse aus jedem derselben herauskommen werden.

Sokrates. Das will ich offenbar.

Protarchos. Sprich also weiter.

Sokrates. Pflegt also nicht bei Krankheiten die richtige Gemeinschaft beider das Wesen der Gesundheit zu erzeugen?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und wenn in hohes und tiefes, in schnelles und 26
langsames, als unbestimmt, eben dieses selbige hineinkommt, wird es nicht indem es eine Begrenzung bewirkt zugleich die gesammte Tonkunst aufs vollkommenste darstellen?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und wenn in Kälte und Hize hineinkommt, so wird das allzuheftige und unbegrenzte aufgehoben, und darin das angemessene und ebenmässige bewirkt.

Protarchos. Wie anders?

Sokrates. Hieraus also entstehn uns die geregelten Zeiten und alles was nur schön ist, wenn das unbegrenzte und das die Begrenzung in sich habende vermischt werden.

Protarchos. Wie anders!

Sokrates. Und tausenderlei anderes übergehe ich anzuführen; wie nächst der Gesundheit auch Schönheit und Stärke, und in der Seele wiederum vielerlei anderes herrliches. Denn Uebermuth und jegliche Schlechtigkeit aller Art sah diese Göttin wol, schöner Philebos, dass keine Begrenzung weder der Lust noch der Sättigung in ihnen sei, und hat daher Gesez und Ordnung als Begrenzung in sich habend eingerichtet; und du zwar sagtest, sie erschöpfe, ich aber behaupte sie erhalte. Wie aber erscheint es dir, o Protarchos?

Protarchos. Gar sehr, o Sokrates, ist es so auch nach meinem Sinne.

Sokrates. Diese drei also hätte ich abgesprochen, wenn du dich besinnst.

Protarchos. Ich glaube wol es zu verstehen, eines nämlich denke ich erklärst du als das unbestimmte, eines, das zweite nämlich, als die Bestimmung in den Dingen, das dritte aber habe ich noch nicht recht inne, was du damit sagen willst.

Sokrates. Die Menge hat dich eben verwirrt, o Bester, in der Erzeugung dieses dritten. Wiewol ja auch das unbegrenzte uns viele Arten darbot, doch aber eingezeichnet unter das mehr und seines Gegentheils Begriff erschien es uns als Eins.

Protarchos. Richtig.

Sokrates. Die Begrenzung aber hatte weder vieles unter sich, noch waren wir auch im mindesten schwierig, dass sie vielleicht nicht eins wäre ihrer Natur nach.

Protarchos. Wie konnten wir auch!

Sokrates. Gar nicht freilich. Unter dem dritten aber sage nur meinte ich das gesammte Erzeugniss dieser beiden als eines sezend, die Erzeugung zum Sein durch die mit der Begrenzung sich ergebenden Maasse.

Protarchos. Ich habe verstanden.

Sokrates. Aber wir behaupteten, es sei noch ein vierter Begriff zu den dreien zu untersuchen; und das ist eine gemeinsame Untersuchung. Denn sieh nur, ob dich nothwendig dünkt, dass alles werdende kraft einer Ursache werde.

Protarchos. Allerdings; denn wie könnte es wol ohne dies werden?

Sokrates. Also der Begriff des Bewirkenden ist nur dem Namen nach von dem der Ursache verschieden, und das Bewirkende und Ursächliche würde mit Recht eines genannt.

Protarchos. Mit Recht.

27 *Sokrates.* Eben so das Bewirkte und das Werdende finden wir gewiss auch, wie das obige, nur dem Namen nach verschieden. Oder wie?

Protarchos. Allerdings so.

Sokrates. Und das Bewirkende führt doch immer an, seiner Natur nach, das Bewirkte aber folgt als werdendes jenem.

Protarchos. Freilich.

Sokrates. Ein anderes also und nicht dasselbe ist die Ursache, und das der Ursache bei dem Werden dienende.

Protarchos. Wie anders?

Sokrates. Also das Werdende und das woraus wird insgesammt stellten uns jene drei Begriffe dar.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Was aber nun jenes sämmtlich bildet, wollen wir für das vierte erklären, die Ursache, als hinlänglich für verschieden von jenen anerkannt.

Protarchos. Das wollen wir.

Sokrates. Gut wäre es nun wol, nachdem wir sie alle vier bestimmt haben, wenn wir sie wegen besserer Erinnerung jedes Einzelnen noch einmal der Reihe nach aufzählten.

Protarchos. Sehr gut.

Sokrates. Den ersten also nenne ich das Unbegrenzte, den zweiten die Begrenzung, dann den dritten aus diesen das gemischte und gewordene Sein; und wenn ich nun der Mischung und des Werdens Ursache den vierten nenne, würde ich dann wol fehlen?

Protarchos. Wie solltest du?

Sokrates. Wohl! worauf geht nun weiter unsere Rede? und weshalb sind wir hierauf gekommen? War es nicht dieses, dass wir, wem der zweite Preis zukäme, untersuchen wollten, ob der Lust oder der Vernünftigkeit? War es nicht so?

Protarchos. So war es freilich.

Sokrates. Können wir nun nicht jezt, nachdem wir dies so unterschieden, vielleicht auch das Urtheil richtiger abfassen über das erste und zweite, worüber wir vorher im Streit waren?

Protarchos. Vielleicht.

Sokrates. Wolan! als Sieger erkannten wir doch das gemischte Leben aus Lust und Vernunft. War es nicht so?

Protarchos. Es war.

Sokrates. Und dieses Leben sehen wir doch leicht was für eines es ist, und von welcher Gattung.

Protarchos. Wie sollten wir nicht!

Sokrates. Und werden wol denke ich behaupten, es sei ein Theil unserer dritten Gattung. Denn nicht aus irgend zweien gemischt ist jene, sondern aus allem Unbegrenzten von der Begrenzung gebundenen, so dass mit Recht dieses gekrönte Leben ein Theil von jener wäre.

Protarchos. Mit ganz vollkommenem Recht.

Sokrates. Wohl! wie aber nun deines, o Philebos, was nur angenehm und ungemischt ist, unter welche von den beschriebenen Gattungen würden wir es zu sezen haben um es richtig zu sezen? Antworte mir aber so, ehe du dich erklärst.

Philebos. Sprich nur.

Sokrates. Haben wol Lust und Unlust eine Grenze? oder gehören sie zu dem das Mehr und Minder aufnehmenden?

Philebos. Ja zu dem das Mehr, o Sokrates. Denn die Lust wäre ja auch nicht alles Gute, wenn sie nicht unbegrenzt wäre, sowol der Menge als dem Grade nach.

Sokrates. Und so doch auch die Unlust, o Philebos, nicht alles Uebel. So dass wir wol auf etwas anderes sehen müssen, als auf die Natur des Unbegrenzten, um den Lüsten einen Antheil
28 an dem Guten zu sichern. Aus diesem Unbegrenzten also sei sie dir hervorgegangen. Vernunft aber und Erkenntniss und Einsicht, welchem von den vorherbeschriebenen, o Protarchos und Philebos, müssen wir diese wol beigesellen um nicht zu freveln? Denn es dünkt mich nicht wenig darauf zu beruhen, ob wir über diese Frage richtig entscheiden oder nicht.

Philebos. Du willst eben deinen Gott recht hervorheben und verherrlichen, o Sokrates.

Sokrates. Auch du Freund deine Göttin. Das gefragte aber ist uns doch zu beantworten.

Protarchos. Daran sagt Sokrates ganz recht, und wir müssen ihm gehorchen.

Philebos. Für mich aber hast du dich ja schon anheischig gemacht zu reden, Protarchos.

Protarchos. Freilich wol. Jezt aber weiss ich fast keinen Rath und bitte dich Sokrates, du wollest selbst unser Wortführer sein, damit wir nicht gegen deinen Kämpfer uns versündigend etwas misstöniges vorbringen.

Sokrates. Darin muss ich dir Folge leisten, o Protarchos; auch legst du mir nichts schweres auf, sondern ich habe in der That, wie Philebos sagt, dich im Scherz durch Feierlichkeit aus der Fassung gebracht, als ich fragte, zu welcher Gattung Vernunft und Erkenntniss gehörten.

Protarchos. Das hast du freilich sehr, o Sokrates.

Sokrates. Es ist aber gar leicht. Denn alle Weisen stimmen darin zusammen, recht um sich selbst zu verherrlichen, dass die Vernunft der König ist Himmels und der Erden. Und vielleicht haben sie Recht. Lass uns aber ausführlicher die Untersuchung über ihre Gattung anstellen.

Protarchos. Führe sie nur wie du willst, und wende nicht vor, sie wäre zu lang; denn dadurch wirst du uns nicht zuwider sein.

Sokrates. Wohl gesprochen! und lass uns etwa mit dieser Frage anfangen.

Protarchos. Mit welcher?

Sokrates. Ob wir wol, o Protarchos, sagen wollen, über alles insgesammt und über dies sogenannte Ganze walte die Gewalt des Vernunftlosen und des Zufälligen und das Ohngefähr, oder im Gegentheil, wie auch unsere Vorfahren gesagt haben, eine wundervolle Vernunft und Einsicht beherrsche alles anordnend?

Protarchos. Gar ist ja beides nicht zu vergleichen, du wunderbarer Sokrates; denn was du jezt sagst, ist ja nicht einmal erlaubt. Zu sagen aber, dass Vernunft es alles anordnet, ziemt dem, der Welt und Sonne, Mond und Sterne und den ganzen Umschwung anschaut, und nie möchte ich etwas anderes darüber sagen oder glauben.

Sokrates. Willst du also, dass auch wir mit den Früheren einstimmend behaupten, dies verhalte sich so, und zwar nicht nur in der Meinung könnten wir wol fremdes ohne Gefahr nachsagen, sondern dass wir auch mit die Gefahr tragen und den Tadel theilen, 29
wenn ein gewaltiger Mann sagt, es verhalte sich so nicht, sondern ganz unordentlich.

Protarchos. Wie sollte ich das nicht wollen!

Sokrates. So komm und sieh was uns hierüber nun weiter folgt.

Protarchos. Sage nur.

Sokrates. Was zur Natur der Leiber aller Lebendigen gehört, Erde, Feuer, Wasser und auch Luft, wie die Beklommenen rufen, finden wir doch in der Zusammensezung des Ganzen.

Protarchos. Gar recht. Denn beklommen sind wir wahrhaftig auch aus Rathlosigkeit in unsern jezigen Verhandlungen.

Sokrates. Wohl! Von dem allen nun, wie es in uns ist, nimm nur dieses an.

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Dass von diesen jegliches sich nur gar sparsam in uns findet und schlecht; und nirgend irgend etwas rein und den seiner Natur eigenen Kräften ganz entsprechend. Nimm es nur an einem recht wahr, und sieh dann wie es überall dasselbe ist. Wie Feuer ist doch in uns, und ist auch in dem Ganzen?

Protarchos. Wie sollte es nicht?

Sokrates. Und nicht wahr, wenig ist doch dessen in uns, und schwaches und schlechtes; das aber in dem Ganzen ist bewundernswürdig viel und schön und in der vollen Kraft, welche dem Feuer zukommt?

Protarchos. Ganz richtig ist was du sagst.

Sokrates. Wie aber? nährt sich etwa und entsteht aus die-

sem, und wird beherrscht das Feuer des Ganzen von dem Feuer in uns? oder im Gegentheil hat nicht von jenem das meinige und deinige und das aller andern Lebendigen eben alles dieses?

Protarchos. Diese Frage verdient nicht einmal eine Antwort.

Sokrates. Ganz recht; und dasselbige denke ich wirst du auch sagen von der Erde in den Lebendigen hier und der im Ganzen, und von allem übrigen wonach ich nur eben fragte. Antwortest du so?

Protarchos. Wen dürfte man wol für ganz bei Sinnen halten, wenn er anders antwortete?

Sokrates. Wol niemanden. Aber folge nun auch dem nächsten. Alles eben erwähnte, wenn wir es in Eins verbunden sehen, nennen wir es dann nicht Leib?

Protarchos. Wie sollten wir nicht?

Sokrates. Dasselbe nimm nun auch an, von dem was wir Welt nennen. Denn ganz auf dieselbe Weise wäre es doch auch ein Leib, da es zusammengesezt ist aus demselbigen.

Protarchos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Wird nun wol von diesem Leibe insgesammt unser Leib, oder von dem unsrigen jener genährt werden, und was wir vorhin schon davon sagten, erhalten und haben?

Protarchos. Auch dies, o Sokrates, ist gar nicht der Frage werth.

Sokrates. Etwa aber folgendes mehr? Oder was wirst du sagen?

Protarchos. Lass nur hören was.

Sokrates. Unser Leib, wollen wir nicht sagen, der habe eine Seele?

Protarchos. Offenbar wollen wir das.

Sokrates. Woher aber, o lieber Protarchos, sollte er sie erhalten haben, wenn nicht auch des Ganzen Leib beseelt wäre, dasselbe habend wie er, und noch in jeder Hinsicht trefflicher?

Protarchos. Offenbar wol nirgends anders her, o Sokrates.

Sokrates. Denn wir glauben doch nicht, o Protarchos, dass jene vier, die Begrenzung und das Unbegrenzte und das Gemeinsame und der Begriff der Ursache, welcher allen insgesammt als das vierte einwohnt, dass dieser bei uns zwar, die Seele bildend, und die Leibesstärke hervorbringend und des kränkelnden Leibes Heilkunst, und anderwärts anderes zusammensezend und herstellend, deshalb die gesammte und vielfältige Weisheit genannt wird, dass aber, wiewol eben dasselbe alles im ganzen Himmel sich findet in

grossen Massen und noch dazu schön und rein, es dort nicht sollte Rath gewusst haben für die Hervorbringung des schönsten und vortrefflichsten?

Protarchos. Das liesse sich ja keinesweges denken.

Sokrates. Also wenn das nicht ist, würden wir wol jener Rede folgend richtiger sagen, dass, wovon wir nun schon so oft gesprochen haben, des Unbegrenzten in dem Ganzen gar vieles ist, und auch Begrenzung genug, und ausser diesen eine nicht schlechte Ursache, welche Jahre und Jahreszeiten und Monate ordnend und bestimmend und mit vollem Rechte Weisheit und Vernunft kann genannt werden.

Protarchos. Mit vollem Rechte freilich.

Sokrates. Weisheit und Vernunft aber können doch ohne Seele unmöglich sein?

Protarchos. Freilich nicht.

Sokrates. Also in der Natur des Zeus, wirst du sagen, wohne eine königliche Seele und königliche Vernunft von wegen der Kraft der Ursache, und anderes Schöne in anderem, nenne man es wie es jeglichem lieb ist.

Protarchos. Gewiss.

Sokrates. Und diese Rede, o Protarchos, glaube ja nicht dass wir etwa umsonst herbeigeführt haben, sondern sie ist zuerst jenen schon längst ausgesprochenen, dass immer über das Ganze Vernunft herrscht, genau verbündet.

Protarchos. Das ist sie gewiss.

Sokrates. Und dann hat sie auch die Antwort hergegeben auf meine Frage, dass nämlich die Vernunft zu der als das Ursächliche in allem beschriebenen Gattung gehört unter den vieren, von denen uns diese auch eine war. Denn nun hast du ja schon unsere Antwort.

Protarchos. Und ganz befriedigend, wiewol ich nicht gemerkt hatte, dass du antwortetest.

Sokrates. Es gewährt ja eine Erholung von dem Ernst, o Protarchos, bisweilen zu scherzen.

Protarchos. Wohl gesprochen.

Sokrates. Zu welcher Gattung also die Vernunft gehört, und welche Kraft sie besizt, das ist uns nun ja wol gehörig erklärt.

Protarchos. Allerdings. 31

Sokrates. Und die Gattung der Lust hat sich uns ja auch schon längst gezeigt.

Protarchos. Ja freilich.

Sokrates. Lass uns aber auch dieses von beiden wol im Sinne behalten, dass die Vernunft der Ursach verwandt war und aus dieser Gattung, die Lust aber selbst unbegrenzt und aus der weder Anfang noch Mitte noch Ende von selbst in sich habenden noch je haben werdenden Gattung.

Protarchos. Das wollen wir behalten. Wie sollten wir auch nicht!

Sokrates. Nächstdem müssen wir, worin jedes von beiden ist und durch welches Ereigniss es wird, wenn es wird, wol erwägen zuerst von der Lust, wie wir auch ihre Gattung zuerst erforscht haben, so auch dieses zuerst. Abgesondert jedoch von der Unlust möchten wir die Lust wol schwerlich jemals gehörig erforschen können.

Protarchos. Also wenn wir diesen Weg gehn müssen, lass ihn uns gehn.

Sokrates. Dünkt dich nun wol von ihrer Entstehung dasselbe, wie mich?

Protarchos. Was doch?

Sokrates. In der Gattung des gemischten scheinen mir ihrer Natur gemäss Lust und Unlust zugleich zu entstehen.

Protarchos. Das gemischte, lieber Sokrates, bringe uns nochmals in Erinnerung, welches von den vorher beschriebenen du dadurch bezeichnen willst.

Sokrates. Das soll nach Vermögen geschehen, du Wunderbarer.

Protarchos. Wohl gesprochen.

Sokrates. Unter dem gemischten also wollen wir das verstehen, was wir unter den vieren als das dritte aufgeführt haben.

Protarchos. Was du nach dem Unbegrenzten und der Begrenzung aufstelltest, wohin du auch die Gesundheit glaube ich und die Zusammenstimmung rechnetest?

Sokrates. Sehr schön gesagt. Nun aber merke möglichst auf.

Protarchos. Rede nur.

Sokrates. Ich sage also, dass wenn die Zusammenstimmung in den Lebendigen aufgelöst wird, zugleich auch eine Auflösung der Natur und eine Erzeugung von Schmerz alsdann erfolge.

Protarchos. Das lässt sich hören.

Sokrates. Wird sie aber wiederum gestimmt, und geht in ihre eigenthümliche Natur zurükk, dann, müssen wir sagen, entsteht Lust, wenn wir über das grösste in wenigen Worten aufs schleunigste uns erklären sollen.

Protarchos. Ich glaube wol, dass du richtig erklärst, o So-

krates. Lass uns aber doch versuchen, dasselbe noch einleuchtender zu sagen.

Sokrates. Also, das alltägliche und augenscheinliche ist doch am leichtesten zu erkennen?

Protarchos. Welches?

Sokrates. Der Hunger ist doch eine Auflösung und Unlust.

Protarchos. Ja.

Sokrates. Wenn aber durch Speise wieder eine Erfüllung entsteht, so ist das Lust.

Protarchos. Ja.

Sokrates. Der Durst wiederum ist Verderben und Unlust; und die das ausgetrokknete wieder mit Feuchtigkeit anfüllende Thätigkeit ist Lust. Wiederum die Zergehung und Auflösung, welche widernatürlich in der Hize bewirkt wird, ist Unlust, die natur- 32
gemässe Wiederherstellung aber und Erfrischung ist Lust.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Auch im Frost ist die dem Lebendigen widernatürliche Erstarrung der Feuchtigkeiten Unlust; treten sie aber wieder in den vorigen Zustand zurükk und zergehen, so ist diese naturgemässe Veränderung Lust. Und mit einem Wort, sieh zu, ob dir die Erklärung gerecht ist, welche aussagt, dass wenn die aus dem Unbegrenzten und der Begrenzung gemäss der beseelten Natur entstandene Art, welche ich dem vorigen schon erklärt habe, verdirbt, ihre Verderbniss Unlust sei, der Weg aber in ihr Sein und Bestehen, diese Rükkehr wiederum sei in allem Lust.

Protarchos. So sei es; denn das scheint mir doch ein Gepräge zu haben.

Sokrates. Dies also wollen wir sezen als Eine Art von Lust und Unlust in diesen beiderlei Zuständen.

Protarchos. Es stehe fest.

Sokrates. Denke dir nun aber auch in Bezug auf die Erwartung dieser Zustände das Vorgefühl der Seele selbst vor dem Angenehmen angenehm und ermuthigend, das vor dem Unlustigen aber fürchtend und schmerzlich.

Protarchos. Dies ist also eine andere Art von Lust und Unlust, welche ganz abgesondert von dem Leibe der Seele allein durch die Erwartung entsteht.

Sokrates. Richtig aufgefasst. Und an diesen Zuständen glaube ich nach meiner Meinung wenigstens, da beide rein entstehen wie es scheint und unvermischt Lust mit Unlust, wird offenbar werden, wie es um die Lust steht, ob die ganze Gattung begehrungswerth

ist, oder ob dieses wol nur einer andern von unsern vorher beschriebenen Gattungen beizulegen ist, der Lust und Unlust aber, wie dem Warmen und Kalten und allem dergleichen, nur dass sie bisweilen wol begehrungswerth ist, bisweilen aber auch wieder nicht, weil sie nämlich Güter wol nicht sind, bisweilen aber doch und einige von ihnen die Natur des Guten annehmen können.

Protarchos. Ganz richtig sagst du, dass auf diesem Wege irgendwie das herauskommen muss worauf wir Jagd machen.

Sokrates. Zuerst nun lass uns dieses bedenken, dass wenn wirklich, wie wir sagten, Schmerz ist wenn das Lebende verdirbt, und wenn es sich wieder herstellt Lust, wir doch in Bezug auf die welche eben jezt weder verderben noch sich wiederherstellen, überlegen müssen, was für eine Beschaffenheit wol jedes Lebendige dann an sich haben muss, wann es ihm auf diese Art ergeht. Gieb aber sehr wol Acht, und sage, ist es nicht ganz nothwendig, dass in dieser Zeit jegliches Lebendige eben so wenig Lust haben kann als Unlust, weder viel noch wenig?

Protarchos. Nothwendig freilich.

33 *Sokrates.* Also giebt es für uns noch einen dritten solchen Zustand, ausser dem des Vergnügtseins und dem des Betrübtseins.

Protarchos. Wie sollte es nicht!

Sokrates. Wolan, also diesen suche nur im Sinn zu behalten. Denn es kommt nicht wenig darauf an bei der Beurtheilung der Lust, ob wir diesen im Sinne haben oder nicht. Ein weniges aber lass uns, wenn du willst, von ihm durchgehn.

Protarchos. Sage nur was.

Sokrates. Den der die Lebensweise der Einsicht gewählt hat, weisst du wol, dass nichts hindert auf diese Weise zu leben.

Protarchos. Du meinst so, dass er weder vergnügt sei, noch unlustig?

Sokrates. Denn es wurde damals gesagt bei der Vergleichung der Lebensweisen, dass wer die der Vernunft und der Einsicht gewählt habe, der Lust weder viel noch wenig haben müsse.

Protarchos. So ist freilich gesagt worden.

Sokrates. So könnte es demnach um jenen stehen, und vielleicht ist es nichts wunderbares, wenn unter allen Lebensweisen diese die göttlichste ist.

Protarchos. Wahrscheinlich ist es wenigstens nicht, dass die Götter Lust haben oder das Gegentheil.

Sokrates. Gar nicht wahrscheinlich. Unziemlich für sie wäre wenigstens beides. Allein dies wollen wir hernach noch bedenken,

wenn es zur Sache gehört, und wollen es der Vernunft zum zweiten Preise, wo wir doch zum ersten nicht können, zulegen.

Protarchos. Sehr richtig gesagt.

Sokrates. Nun aber, jene andere Art der Lust, welche wir der Seele allein zuschrieben, entsteht doch ganz durch das Gedächtniss.

Protarchos. Wie das?

Sokrates. Es scheint wir werden wol zuerst vornehmen müssen, was Gedächtniss ist, und noch früher als Gedächtniss wol die Wahrnehmung, wenn uns diese Dinge irgend deutlich werden sollen.

Protarchos. Wie meinst du das?

Sokrates. Nimm an, dass von den jedesmaligen Vorkommenheiten an unserm Leibe einige in dem Leibe selbst sich verlieren, ehe sie zur Seele hindurch gelangen, so dass sie jene untheilnehmend lassen, andere aber durch beide hindurch gehend, gleichsam eine eigenthümliche und beiden gemeinschaftliche Erschütterung zurükklassen.

Protarchos. Das stehe fest.

Sokrates. Wenn wir nun sagen, dass die nicht durch beide hindurch sich entstrekkende unserer Seele entgehen, die aber durch beide ihr nicht entgehen, würden wir dann wol ganz richtig sprechen?

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Denn verstehe nur das Entgehen nicht so, als meinte ich hier das Enstehen eines Vergessens; denn das Vergessen ist das Aufhören der Erinnerung, und diese ist da, wovon jezt die Rede ist noch nicht entstanden; und von einem Verlust dessen zu reden was weder ist noch schon geworden ist wäre ungereimt. Nicht wahr?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Also vertausche nur die Namen.

Protarchos. Wie?

Sokrates. Anstatt zu sagen, dass etwas der Seele entgehe, wenn sie untheilnehmend bleibt an den Erschütterungen des Leibes, so nenne dies was du jezt Entgehen nanntest Bewusstlosigkeit.

Protarchos. Ich verstehe.

Sokrates. Wenn aber in Einer Erregung Seele und Leib gemeinschaftlich begriffen sind, und so auch gemeinschaftlich bewegt 34
werden, wenn du dann diese Bewegung wolltest Empfindung oder Wahrnehmung nennen, würdest du nicht aus der Weise reden.

Protarchos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Also nun verstehen wir schon, was wir Wahrnehmung nennen wollen?

Protarchos. Wie sollten wir nicht.

Sokrates. Und wenn nun Einer das Aufbehalten der Wahrnehmung Gedächtniss nennte, würde er wol auch nach meiner Meinung richtig reden.

Protarchos. Freilich richtig.

Sokrates. Sagen wir aber nicht, dass vom Gedächtniss die Erinnerung verschieden sei?

Protarchos. Vielleicht.

Sokrates. Nicht etwa so?

Protarchos. Wie denn?

Sokrates. Wenn was der Seele mit dem Leibe zugleich begegnet ist, sie dieses ohne den Leib für sich allein möglichst zurükkholt, dann sagen wir doch, dass sie sich erinnert. Nicht wahr?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Aber auch wenn sie nachdem das Andenken sei es nun einer Wahrnehmung oder einer Kenntniss verloren gegangen war, sie dies wiederum selbst bei sich selbst wiederholt, auch dies insgesammt nennen wir doch Erinnerung oder Gedächtniss.

Protarchos. Richtig.

Sokrates. Weshalb aber dieses alles gesagt worden, das ist dies.

Protarchos. Welches doch?

Sokrates. Damit wir aufs beste und bestimmteste auffassen könnten, die Lust der Seele, abgesondert von dem Leibe, so richtig und deutlich als möglich aufzufassen und zugleich auch die Begierde. Denn um deswillen gewiss ist dieses beides erklärt worden.

Protarchos. So lass uns also, o Sokrates, das nächste nun vornehmen.

Sokrates. Vieles von der Entstehung der Lust und ihrer ganzen Gestalt müssen wir, wie es scheint, nothwendig besprechen. So auch jezt müssen wir offenbar zuerst vornehmen, was wol die Begierde ist, und wo sie entsteht.

Protarchos. So lass es uns überlegen. Wir verlieren ja nichts dabei.

Sokrates. Allerdings verlieren wir, o Protarchos, wenn wir gefunden haben, was wir jezt suchen, die Rathlosigkeit über alle diese Dinge.

Protarchos. Gut abgewehrt. Versuchen wir nun aber das folgende zu berichtigen.

Sokrates. Sagten wir also nicht eben, Hunger und Durst und vielerlei anderes dergleichen wären Begierden?

Protarchos. Gar sehr.

Sokrates. Was ist doch also dieses selbige in ihnen, worauf wir sehen, indem wir so sehr verschiedene Dinge mit Einem Namen benannten?

Protarchos. Beim Zeus, das ist wol nicht leicht zu sagen, o Sokrates, doch aber muss es versucht werden.

Sokrates. Holen wir es nur wieder eben von dort her.

Protarchos. Von wo?

Sokrates. Wir sagen doch immer dass etwas durstet?

Protarchos. Freilich.

Sokrates. Und das heisst doch, dass es sich leer befindet.

Protarchos. Was denn sonst?

Sokrates. Ist nun der Durst eine Begierde?

Protarchos. Ja, nach Getränk doch?

Sokrates. Nach Getränk, oder nach Anfüllung mit Getränk?

Protarchos. Ich glaube wol nach Anfüllung.

Sokrates. Wer also von uns leer geworden ist, wie es scheint, 35
der begehrt das Gegentheil von dem, das ihm begegnet. Denn ausgeleert wünscht er angefüllt zu werden.

Protarchos. Ganz offenbar.

Sokrates. Wie nun aber? kann wer zum erstenmal ausgeleert ist, wol sei es nun mit der Wahrnehmung auf die Anfüllung treffen, oder sei es mit dem Gedächtniss, auf etwas was ihm weder in der gegenwärtigen Zeit begegnet, noch ihm jemals vorher begegnet ist?

Protarchos. Wie sollte das doch?

Sokrates. Aber der Begehrende begehrt ja doch etwas, sagen wir?

Protarchos. Wie sollte er nicht!

Sokrates. Also auch nicht dasselbe was ihm begegnet begehrt er. Denn er hat Durst, und das ist Ausleerung, er aber begehrt nach Anfüllung.

Protarchos. Ja.

Sokrates. Irgend etwas also an dem Durstenden muss doch irgendwie auf die Anfüllung treffen.

Protarchos. Nothwendig.

Sokrates. Der Leib aber unmöglich, denn der ist ja ausgeleert.

Protarchos. Ja.

Sokrates. Also bleibt nur übrig, dass die Seele die Anfüllung trifft vermittelst des Gedächtnisses.

Protarchos. Offenbar.

Sokrates. Denn womit anders sollte sie sie treffen?

Protarchos. Es giebt wol kaum etwas.

Sokrates. Merken wir nun wol, was uns aus diesen Reden folgt?

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Diese Rede behauptet, dass es eine Begierde des Leibes nicht giebt.

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Weil sie immer ein den Zuständen jenes entgegengeseztes Streben andeutet.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und der Trieb wie er auf das Gegentheil des jedesmaligen damaligen Zustandes führt, offenbart doch, dass ein Gedächtniss da ist von dem Gegentheil dieses Zustandes.

Protarchos. Freilich.

Sokrates. Indem also unsere Rede die zu dem Begehrten hinführende Erinnerung aufgewiesen hat, hat sie zugleich gezeigt, dass Trieb und Begierde sowol als die gesammte Regierung eines jeglichen Lebendigen der Seele angehören.

Protarchos. Ganz richtig.

Sokrates. Dass also unser Leib hungere oder durste oder dergleichen etwas erleide, das nimmt unsere Rede keinesweges an.

Protarchos. Völlig der Wahrheit gemäss.

Sokrates. Auch dieses aber lass uns noch über dasselbige bemerken. Diese Rede nämlich scheint uns einen eigenen Lebenszustand eben hierin offenbaren zu wollen.

Protarchos. Worin und von was für einem Leben redest du?

Sokrates. In dem angefüllt werden und ausgeleert sein und allem, was sich so auf die Erhaltung und das Verderben der Lebendigen bezieht, und wenn Jemand von uns in einem von beiden begriffen Unlust hat, und dann wieder Lust, je nachdem es wechselt?

Protarchos. So ist es.

Sokrates. Wie aber nun, wenn einer sich in der Mitte von beiden befindet?

Protarchos. Wie so in der Mitte?

Sokrates. Vermöge seines gegenwärtigen Zustandes hat er zwar Unlust, erinnert sich aber des gewesenen angenehmen; so

könnte er vom Schmerz Ruhe haben, er ist aber noch nicht angefüllt. Wie dann? sollen wir behaupten oder läugnen, dass er sich in der Mitte zwischen beiden Zuständen befindet?

Protarchos. Behaupten wollen wir es freilich.

Sokrates. Als lauter Unlust habend, oder Lust?

Protarchos. Beim Zeus nein, sondern als von doppelter Un- 36
lust gequält, dem Leibe nach durch den unmittelbaren Zustand, der Seele nach durch das sehnsüchtige der Erwartung.

Sokrates. Wie doch, o Protarchos, hast du das gemeint mit der doppelten Unlust? Kann nicht bisweilen einer von uns der ausgeleert ist in der sicheren Erwartung stehen angefüllt zu werden, ein anderesmal aber im Gegentheil sich hoffnungslos befinden?

Protarchos. Freilich wol.

Sokrates. Und dünkt dich nun nicht, dass er als hoffend angefüllt zu werden, sich freut wegen der Erinnerung, zugleich aber, weil ausgeleert, in derselben Zeit auch Unlust empfindet?

Protarchos. Nothwendig.

Sokrates. Dann also wird der Mensch und die andern Thiere zu gleicher Zeit Unlust haben und Lust.

Protarchos. So kommt es heraus.

Sokrates. Wie nun aber, wenn der Ausgeleerte ohne alle Hoffnung ist, zur Anfüllung zu gelangen, wird nicht dann erst jener zwiefache Zustand der Unlust eintreten, welchen du eben vorhin wahrnehmend in der Meinung standest er finde schlechthin statt?

Protarchos. Vollkommen richtig, o Sokrates.

Sokrates. Diese Untersuchung also über diese Zustände wollen wir hiezu anwenden.

Protarchos. Wozu?

Sokrates. Ob wir sagen wollen, diese Empfindungen der Lust und Unlust wären wahr oder falsch, oder einige wahr andere theils nicht.

Protarchos. Wie aber, o Sokrates, könnte wol Lust oder Unlust falsch sein?

Sokrates. Wie aber, o Protarchos, wäre dann Furcht wahr oder falsch? und Erwartungen wahr oder nicht? und Vorstellungen wahr oder falsch?

Protarchos. Vorstellungen möchte ich wol zugeben, das andere aber nicht.

Sokrates. Wie sagst du? da werden wir wieder eine gar nicht kurze Rede aufregen müssen.

Protarchos. Darin kannst du Recht haben.

Sokrates. Aber ob sie auch zu dem vorigen sich schikkt, Freund, das müssen wir doch überlegen.

Protarchos. Das wol gewiss.

Sokrates. Allen übrigen Weitläuftigkeiten also wollen wir absagen; und allem und jedem über das gebührliche hinaus gehenden in der Rede.

Protarchos. Richtig.

Sokrates. Sage mir also, denn ich wundere mich immerfort über diese Schwierigkeiten, die wir jezt vorgelegt haben.

Protarchos. Wie meinst du?

Sokrates. Also Lust könnte nicht einige wahr sein und andere falsch?

Protarchos. Wie ginge das wol?

Sokrates. Also weder wachend noch im Traum giebt es nach deiner Behauptung noch im Wahnsinn oder sonst einem Zustand von Unvernunft irgend einen der wol einmal glaubt sich wohl zu befinden, befindet sich aber gar nicht wohl, noch auch wiederum glaubt Unlust zu haben, hat aber gar keine.

Protarchos. Alle nehmen wir immer an, o Sokrates, dass sich dies alles so verhalte.

Sokrates. Aber auch mit Recht? oder müssen wir erst untersuchen, ob dies richtig so gesagt wird, oder nicht?

Protarchos. Untersuchen muss man es wol, würde ich wenigstens behaupten.

Sokrates. Bestimmen wir aber noch genauer das eben gesagte
37 von Lust und Vorstellung. Wir nennen doch etwas vorstellen?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Und etwas Lust empfinden?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Und das vorgestellte ist doch auch etwas?

Protarchos. Wie sollte es nicht!

Sokrates. Und doch auch das, worüber das Lustempfindende Lust empfindet?

Protarchos. Ei freilich.

Sokrates. Und dem Vorstellenden, mag es nun richtig oder auch nicht richtig vorstellen, geht doch das niemals verloren, dass es in der That vorstellt?

Protarchos. Wie wäre das auch möglich!

Sokrates. So auch dem Lustempfindenden, mag es nun richtig oder auch nicht richtig empfinden, wird doch, dass es nicht in der That Lust empfinde, niemals verloren gehen?

Protarchos. Richtig, auch dies verhält sich so.

Sokrates. Auf welche Weise nun soll uns wol die Vorstellung zwar gern falsch werden, oder wahr, die Lust aber allein wahr, da doch das in der That vorstellen und Lust haben beiden gleichermaassen zukommt?

Protarchos. Das müssen wir bedenken.

Sokrates. Etwa dass zur Vorstellung immer Wahrheit und Falschheit hinzukommt, und sie dadurch nicht nur Vorstellung, sondern auch jede eine von einer gewissen Beschaffenheit wird, meinst du, wir müssen dies bedenken?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Nächstdem aber müssen wir auch, ob denn diese zwar von gewisser Beschaffenheit sind, Lust aber und Unlust nur was sie sind, nicht aber von einer gewissen Beschaffenheit werden, auch darüber uns einigen.

Protarchos. Offenbar.

Sokrates. Allein das ist ja gar nicht schwer zu sehn, dass auch sie von gewisser Beschaffenheit sind. Denn schon lange sagen wir ja, dass Lust und Unlust beide auch gross und klein und heftig und gelinde werden.

Protarchos. Allerdings wol.

Sokrates. Wenn nun, o Protarchos, einer von ihnen Schlechtigkeit zukommt, so werden wir doch sagen, dass so die Vorstellung schlecht wird und auch die Lust schlecht.

Protarchos. Wie könnten wir wol anders, o Sokrates.

Sokrates. Wie nun, wenn Richtigkeit oder das Gegentheil der Richtigkeit einer von ihnen zukommt, werden wir etwa nicht die Vorstellung wenn sie Richtigkeit hat, eine richtige nennen, und die Lust eben so?

Protarchos. Nothwendig.

Sokrates. Wenn aber das vorgestellte verfehlt ist, dann müssen wir doch die verfehlende Vorstellung nicht als richtig anerkennen, noch für richtig vorstellend?

Protarchos. Wie könnten wir auch!

Sokrates. Und wie wenn wir eben so eine Lust oder Unlust in Absicht auf das woran Unlust empfunden wird oder das Gegentheil, fehlen sehen, sollen wir sie dann richtig oder gut oder mit sonst einem schönen Namen nennen?

Protarchos. Das ist freilich nicht möglich, wenn nur die Lust wird fehlen können.

Sokrates. Aber es ist doch klar, dass die Lust uns oft nicht

mit einer richtigen sondern mit einer falschen Vorstellung entsteht.

Protarchos. Wie sollte sie nicht? und die Vorstellung, o Sokrates, nennen wir ja in einem solchen Falle dann falsch; nur die Lust selbst wird doch wol nie Jemand als falsch beschreiben.

38 *Sokrates.* Du vertheidigest ja jezt die Sache der Lust gar eifrig.

Protarchos. Gar nicht; ich sage nur was ich gehört habe.

Sokrates. Soll uns denn gar kein Unterschied sein, o Freund, zwischen der Lust die mit richtiger Vorstellung und mit Erkenntniss, und der welche mit falscher und mit Unwissenheit oftmals jedem von uns einwohnt?

Protarchos. Sie müssen ja wol nicht wenig verschieden sein.

Sokrates. So lass uns denn zur Betrachtung ihrer Verschiedenheit schreiten.

Protarchos. Führe wie es dir gut dünkt.

Sokrates. So will ich denn so führen.

Protarchos. Wie?

Sokrates. Vorstellung, sagen wir doch, giebt es falsche und giebt auch wahre.

Protarchos. Die giebt es.

Sokrates. Und diesen, wie wir auch eben sagten, folgen Lust und Unlust gar oftmals, der wahren Vorstellung meine ich und der falschen.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und nicht wahr aus dem Gedächtniss und der Wahrnehmung entsteht uns jedesmal die Vorstellung und das Bestreben durch Vorstellung zu unterscheiden.

Protarchos. Ganz gewiss.

Sokrates. Dünkt es uns nun nicht nothwendig, dass wir uns hiebei so verhalten?

Protarchos. Wie?

Sokrates. Manchmal, wenn einer etwas von weitem erblikktes nicht recht genau sieht, kommt es doch wol, sagst du das nicht auch, dass er beurtheilen will, was er sieht?

Protarchos. Das sage ich auch.

Sokrates. Und dann möchte wol ein solcher sich selbst so anreden.

Protarchos. Wie?

Sokrates. Was ist doch wol das, was mir da bei dem Felsen zu stehen scheint unter einem Baume. Meinst du nicht dass einer

so zu sich selbst redet, dem irgend einmal dergleichen zu Gesicht kommt?

Protarchos. Was sollte er nicht?

Sokrates. Und demnächst könnte er wol gleichsam sich selbst antwortend bei sich sagen, es ist ein Mensch, aber nur so aufs Gerathewohl.

Protarchos. Sehr leicht.

Sokrates. Kommt er aber näher hinzu, dann möchte er vielleicht sagen, was er gesehen sei ein Schnizwerk, das einige Hirten gemacht.

Protarchos. Ganz wohl.

Sokrates. Und wenn Jemand mit ihm wäre, dann würde er das bei sich selbst gesagte dem Anwesenden durch die Stimme darstellen, und so würde er wiederum ganz dasselbige wirklich aussprechen, und was wir vorher eine Meinung nannten, wäre dann eine Rede geworden.

Protarchos. Wie könnte es anders sein?

Sokrates. Ist er aber allein, und denkt dieses nur für sich selbst, so geht er vielleicht längere Zeit hin und behält es bei sich.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Wie nun? Kommt dir dieses wol eben so vor wie mir?

Protarchos. Wie doch?

Sokrates. Unsere Seele scheint mir dann einem Buche zu gleichen.

Protarchos. Wie das?

Sokrates. Das mit den Wahrnehmungen zusammentreffende Gedächtniss, und was sonst zu diesen Zuständen gehört, scheinen 39
mir dann in unsere Seelen gleichsam Reden einzuschreiben; und wenn sie richtig geschrieben haben, dann ist dieses Ereigniss eine richtige Vorstellung, und es gehen daraus richtige Reden in uns hervor, wenn aber dieser Schreiber bei uns falsches schreibt, so entsteht das Gegentheil von dem richtigen.

Protarchos. Allerdings scheint mir das auch, und ich nehme das so gesagte an.

Sokrates. So nimm dann auch an, dass noch ein anderer Meister sich zu derselben Zeit in unsern Seelen befindet.

Protarchos. Was für einer?

Sokrates. Ein Maler, der nächst dem Schreiber des gesprochenen die Bilder davon in der Seele zeichnet.

Protarchos. Wie thut das der nun wieder und wenn?

Sokrates. Wenn einer von dem Gesicht oder welcher Sinn es sonst sei das damals vorgestellte und ausgesprochene losmachend die Bilder des vorgestellten und gesprochenen irgendwie in sich selbst sieht. Oder geschieht das etwa nicht bei uns?

Protarchos. Gar sehr freilich.

Sokrates. Sind nun nicht der richtigen Vorstellungen und Reden Bilder auch richtige, die der falschen aber falsche?

Protarchos. Auf alle Weise.

Sokrates. Wenn wir nun dies richtig bestimmt haben, so lass uns auch noch dieses dazu untersuchen.

Protarchos. Welches doch?

Sokrates. Ob uns mit dem gegenwärtigen und vergangenen dieses zwar nothwendig so begegnet, mit dem künftigen aber nicht.

Protarchos. Mit allem aus allen Zeiten gewiss auf gleiche Weise.

Sokrates. Nun ist doch von der Lust und Unlust der Seele in dem vorigen gesagt worden, dass sie wol vor der Lust und Unlust des Leibes vorher entstehen könnte, so dass uns also eine Vorlust und eine Vorunlust in Bezug auf die künftige Zeit entsteht.

Protarchos. Sehr wahr.

Sokrates. Giebt es nun solche Schriften und Bilder, wie wir kurz zuvor in uns entstehen liessen, zwar von der vergangenen und gegenwärtigen Zeit, von der künftigen aber nicht?

Protarchos. Ganz gewiss doch.

Sokrates. Sagst du etwa ganz gewiss, weil sie ja alle auf die künftige Zeit bezogen Hoffnungen sind, und wir unser ganzes Leben hindurch immer voll sind von Hoffnungen?

Protarchos. Auf alle Weise freilich.

Sokrates. Wolan denn, zu dem jezt erklärten beantworte mir auch noch dieses.

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Ein gerechter und frommer und durchaus guter Mann, ist der nicht gottgeliebt?

Protarchos. Wie sollte er nicht!

Sokrates. Und der ungerechte und ganz und gar schlechte, ist der nicht ganz das Gegentheil von jenem?

Protarchos. Wie sollte er nicht!

Sokrates. Und vieler Hoffnungen, wie wir eben sagten, ist jeder Mensch voll?

Protarchos. Wie könnte einer anders!

Sokrates. In jedem von uns also sind solche Reden, welche wir Hoffnungen nannten.

Protarchos. Ja.

Sokrates. Und doch auch die gemalten Bilder. Und so kann einer oftmals sehn, dass er ungeheuer viel Gold hat, und dabei grosse Lust, und auch sich selbst kann er in sich abgemalt sehn als gar höchlich erfreut.

Protarchos. Gar leicht.

Sokrates. Sollen wir nun hievon sagen, dass was die guten Menschen so geschrieben in sich tragen grösstentheils wahr ist, weil sie gottgeliebt sind, was aber die schlechten, ganz im Gegentheil. Oder wollen wir das nicht sagen?

Protarchos. Gar sehr wollen wir es sagen.

Sokrates. Und auch die Schlechten haben eben so gut Lust bei sich abgemalt, nur ist es falsche.

Protarchos. Freilich wol.

Sokrates. An falscher Lust also ergözen sich meistentheils die Schlechten, die guten unter den Menschen aber an wahrer.

Protarchos. Ganz nothwendig ist es so wie du sagst.

Sokrates. Es giebt also nach dieser unserer jezigen Rede allerdings in den Seelen der Menschen falsche Lust, welche der wahren nur ins lächerliche sich nachbildet; und eben so auch Unlust.

Protarchos. Es giebt.

Sokrates. Musste nun nicht, wer nur überall vorstellt, allerdings immer in der That vorstellen, aber doch bisweilen was nicht ist noch war noch auch sein wird?

Protarchos. Freilich.

Sokrates. Und dies war es eben, glaube ich, woraus uns denn die unrichtige Vorstellung und das unrichtig vorstellen entstand; nicht wahr?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Und wie? müssen wir nicht der Lust und Unlust eine jenen ganz ähnliche Beschaffenheit unter denselben Umständen beilegen?

Protarchos. Wie das?

Sokrates. Dass allerdings wer nur überall, sei es auch noch so eitler Weise, Lust hat, in der That jedesmal wirklich Lust hat, bisweilen jedoch an dem was nicht ist und nicht gewesen ist und oft ja vielleicht meistentheils an dem was auch niemals sein wird.

Protarchos. Auch das, o Sokrates, verhält sich nothwendig so.

Sokrates. Und dasselbe würde wol auch gelten von Furcht

und Ereiferung und allem ähnlichen, dass alles dergleichen auch bisweilen falsch ist.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und wie können wir wol anders Vorstellungen schlecht und gut nennen, als weil sie wahr sind oder falsch?

Protarchos. Nicht anders.

Sokrates. Und auch Lust, meine ich, können wir nicht merken, dass sie auf andere Weise schlecht ist, als dadurch dass sie falsch ist.

Protarchos. Wol ganz das Gegentheil von dem was du sagst,
41 Sokrates. Denn des falschen wegen würde einer Lust und Unlust wol gar nicht für schlecht halten, wol aber wenn sie in viele andere grosse Schlechtigkeit hineingerathen.

Sokrates. Von der schlechten Lust also, welche durch Schlechtigkeit eine solche ist, wollen wir hernach bald reden, wenn es uns noch so bedünkt; wie aber die falschen auch noch auf andere Weise viel und oft uns beschleichen und einwohnen, muss erwähnt werden; denn dies werden wir vielleicht brauchen zu unserer Beurtheilung.

Protarchos. Warum nicht? wenn es nur welche giebt!

Sokrates. Aber Protarchos, es giebt deren wol nach meiner Meinung; und so lange diese Annahme uns vorliegt kann sie unmöglich ununtersucht bleiben.

Protarchos. Schön.

Sokrates. So lass uns denn wie Kämpfer auch gegen diesen Saz uns wieder stellen.

Protarchos. Komm.

Sokrates. Wir haben doch vor kurzem in dem vorigen, wenn wir uns dessen erinnern, gesagt, dass wenn, was wir Begierden nennen, in uns sind, der Leib ganz getrennt und abgesondert von der Seele in seinen Zuständen getheilt ist.

Protarchos. Dessen erinnere ich mich, und es ist vorher gesagt worden.

Sokrates. Und nicht wahr, das was begehrt, nämlich die den Beschaffenheiten des Leibes entgegengesezten, war die Seele, das aber, was den Schmerz oder irgend eine aus einer Erregung hervorgehende Lust in sich aufnimmt, war der Leib.

Protarchos. So war es freilich.

Sokrates. So rechne denn zusammen was hierin liegt.

Protarchos. Sprich.

Sokrates. Es liegt darin, dass wenn sich dies so verhält, alsdann Lust und Unlust zugleich in uns liegen, und das Bewusstsein

beider die doch entgegengesezt sind uns mit einander entsteht, was sich uns auch nur eben gezeigt hat.

Protarchos. Das scheint freilich wol.

Sokrates. War nun nicht auch dieses gesagt worden und steht uns fest als vorher eingestanden?

Protarchos. Welches doch?

Sokrates. Dass Lust und Unlust beide das mehr und minder aufnehmen und zum Unbegrenzten gehören.

Protarchos. Das ist gesagt. Warum?

Sokrates. Was ist nun wol für Rath um dieses richtig zu beurtheilen?

Protarchos. Was nur und wie?

Sokrates. Wenn doch unsere Absicht dieses zu beurtheilen in dergleichen jedesmal dahin geht zu unterscheiden, welche von ihnen wol mit den andern verglichen grösser ist und kleiner, und welche es in höherem Grade ist und stärker, sowol Unlust mit Lust verglichen als auch Unlust mit Unlust und Lust mit Lust.

Protarchos. So ist es allerdings, und dies ist die Absicht der Beurtheilung.

Sokrates. Wie also? beim Gesicht leidet die Wahrheit, wenn man Grössen von nahe und von fern sieht, und dies bewirkt falsche Vorstellungen, und bei Lust und Unlust sollte nicht dasselbe eintreten? 42

Protarchos. Noch weit mehr wol, o Sokrates.

Sokrates. Ganz entgegengesezt kommt aber das jezige heraus dem kurz vorherigen.

Protarchos. Welches meint du?

Sokrates. Damals nämlich waren es die Vorstellungen, welche je nachdem sie wahr oder falsch ausfielen, auch die Lust und Unlust mit dem was ihnen selbst begegnet war anfüllten.

Protarchos. Vollkommen wahr.

Sokrates. Jezt aber ist sie es selbst, welche weil sie abwechselnd bald von weitem bald von nahem gesehen und zugleich eine neben die andere gestellt wird, und zwar die Lust neben das Unangenehme gestellt grösser und stärker erscheint, die Unlust aber neben das Angenehme gestellt im Gegentheil.

Protarchos. Dergleichen erfolgt wol nothwendig aus dieser Ursache.

Sokrates. Wenn du also das um wieviel jede von ihnen grösser oder kleiner erscheint als sie wirklich ist, dieses erscheinende aber nicht seiende von beiden abschneidest: so wirst du weder von ihm selbst sagen können dass es richtig erscheine, noch auch

wirst du dich jemals, was von Lust und Unlust auf diesen Theil fällt, getrauen richtig und wahr zu nennen.

Protarchos. Freilich nicht.

Sokrates. Gleich nach diesem lass uns nun sehen, ob wir nicht darauf treffen, dass noch ärgere falsche Lust und Unlust als diese in den lebendigen Wesen erscheint und ist.

Protarchos. Wie doch und was für welche meinst du?

Sokrates. Es ist doch schon oft gesagt worden, dass wenn die Natur eines jeden leidet durch Vermischungen und Aussonderungen, durch Anfüllungen und Ausleerungen oder gewisse Vermehrungen und Abnahmen, alsdann Unlust Beschwerde Schmerz und alles was dergleichen Namen führt zu entstehen pflege.

Protarchos. Ja das ist oft schon gesagt.

Sokrates. Wann es aber wieder zu seiner eigenen Natur zurükkehrt, diese Rükkehr sezten wir bei uns fest, sei Lust.

Protarchos. Richtig.

Sokrates. Wie nun aber wenn an unserm Leibe keines von beiden wirklich vorgeht?

Protarchos. Wann könnte das aber wol sein, o Sokrates?

Sokrates. Die Frage thut gar nichts zur Sache die du jezt vorbringst.

Protarchos. Wie so nicht?

Sokrates. Weil sie mich doch nicht hindert meine Frage dir noch einmal aufzuwerfen.

Protarchos. Welche?

Sokrates. Wenn nun dergleichen jemals gar nicht statt fände, werde ich immer sagen, was würde uns daraus nothwendig folgen?

Protarchos. Du meinst, wenn der Leib auf keine von beiden Seiten bewegt würde?

Sokrates. Eben das.

Protarchos. Offenbar doch wol dieses, o Sokrates, dass in einem solchen dann weder Lust wäre, noch auch irgend eine Unlust.

Sokrates. Sehr richtig gesagt. Nur meinst du, glaube ich, es
43 müsse dergleichen immer etwas in uns sein, wie die Weisen sagen; denn es fliesst alles immer nach oben oder unten.

Protarchos. Das sagen sie freilich, und es dünkt mich gar nicht schecht.

Sokrates. Wie wollte es auch, da sie selbst nicht schlecht sind! Aber ich möchte dieser Rede gern ausweichen, die mir entgegen kommt. Hieher denke ich deshalb zu fliehen, und fliehe du nur mit.

Protarchos. Sage nur wie.

Sokrates. Das soll freilich so sein, wollen wir zu ihnen sprechen. Du aber beantworte mir nur dieses, ob denn immer alles was nur einem beseelten Wesen begegnet, auch von dem wahrgenommen wird, dem es begegnet; und wir auch nicht einmal wachsen ohne es zu merken und gar vielerlei eben so mit uns vorgeht? oder ganz das Gegentheil? denn fast alles dieser Art entgeht uns gänzlich.

Protarchos. Ganz im Gegentheil freilich.

Sokrates. Also war uns nur das eben gesagte nicht ganz richtig gesagt, dass die Veränderungen nach oben und unten Lust und Unlust bewirken.

Protarchos. Wie so nicht?

Sokrates. Besser und untadelhafter wäre es so ausgedrükkt.

Protarchos. Wie doch?

Sokrates. Die grossen Veränderungen verursachen uns Lust und Unlust, die mittelmässigen und kleinen aber ganz und gar keines von beiden.

Protarchos. Richtiger als jenes ist dieses allerdings, o Sokrates.

Sokrates. Und ist nun dieses so: so kommt ja der nur eben angeführte Lebenszustand schon wieder.

Protarchos. Welcher doch?

Sokrates. Von dem wir sagten, er sei schmerzlos und auch ohne Vergnügungen.

Protarchos. Du hast ganz recht.

Sokrates. Wollen wir uns nun hieraus dreierlei Leben bilden, das eine unangenehm, das andere angenehm, das dritte keins von beiden? Oder wie wolltest du es anders sagen?

Protarchos. Gar nicht anders, sondern so dass es diese dreierlei giebt.

Sokrates. Und nicht Unlust haben ist doch niemals dasselbe wie Lust haben?

Protarchos. Wie sollte es auch?

Sokrates. Wenn du also hörst, es sei das angenehmste schmerzlos sein ganzes Leben hinzubringen, was denkst du dir wol, dass ein solcher dann sagt?

Protarchos. Mir wenigstens scheint ein solcher das nicht Unlust haben für das Angenehme auszugeben.

Sokrates. Von drei verschiedenen also welche du willst seze mir, damit wir nur schönere Namen dafür haben, das eine als Gold das andere als Silber das dritte als keines von beiden.

Protarchos. Das steht nun fest.

Sokrates. Jenes keines von beiden nun, kann das wol eines von den beiden andern sein, Gold oder Silber?

Protarchos. Wie wäre es möglich!

Sokrates. Also auch der mittlere Zustand kann niemals mit Recht angenehm oder schmerzlich vorgestellt werden, wenn ihn sich einer vorstellen will, noch genannt werden, wenn ihn einer so nennen wollte, nach richtiger Weise wenigstens nicht.

Protarchos. Wie ginge das auch.

Sokrates. Aber doch, o Freund, merken wir welche, die dieses sagen und sich so vorstellen.

Protarchos. Gar sehr.

44 *Sokrates.* Glauben sie also dann Lust zu haben, wenn sie ohne Unlust sind?

Protarchos. Sie sagen es wenigstens.

Sokrates. Also glauben sie doch dann Lust zu haben. Denn sie würden es ja nicht sagen.

Protarchos. Das scheint wol.

Sokrates. Und falsches denken sie also von der Lust, wenn doch nicht Unlust haben und Lust haben jedes etwas besonderes für sich ist.

Protarchos. Etwas besonderes sind ja beide ganz gewiss.

Sokrates. Wollen wir nun bei uns festsezen, wie eben, dass dieses dreierlei ist, oder soll nur zweierlei, die Unlust das Uebel für die Menschen, und die Befreiung von der Unlust, weil eben dieses das Gute ist, das Angenehme genannt werden?

Protarchos. Wie denn, o Sokrates, werden wir dies nun von uns selbst gefragt? denn ich verstehe nicht.

Sokrates. Du verstehst eben in der That die rechten Feinde unseres Philebos nicht, o Protarchos.

Protarchos. Welche meinst du denn sind es?

Sokrates. Gar gewaltige Leute in Sachen der Natur, welche behaupten es gebe ganz und gar keine Lust.

Protarchos. Wie so doch?

Sokrates. Dies insgesammt wären nur Abwesenheiten der Unlust, was Philebos und die Seinigen jezt Lust nennen.

Protarchos. Räthst du nun dass wir diesen folgen, o Sokrates, oder wie?

Sokrates. Gar nicht; aber wir wollen sie gebrauchen wie Wahrsager, die nicht aus Kunst sondern aus einer gewissen verdriesslichen Strenge ihrer nicht unedlen Natur wahrsagen, gewaltig

erbittert gegen die Kraft der Lust und sie für nichts Gesundes haltend, so dass auch eben dieser ihr Reiz ein Zaubermittel sei, nicht Lust. Diese kannst du hiezu gut brauchen, wenn du erst auch ihre andern verdriesslichen Reden noch erwogen hast. Nachher aber sollst du, was ich für wahrhafte Lust halte, erfahren, damit wir so nach Maassgabe beider Reden die Kraft der Lust in Betrachtung und zum Spruch ziehen.

Protarchos. Richtig gesprochen.

Sokrates. Lass uns also diesen als Bundesgenossen auf den Spuren ihrer Verdriesslichkeit nachgehn. Ich denke mir nämlich, dass sie irgend woher von oben anfangend ohngefähr so sagen. Wenn wir nun irgend eines Begriffes Natur in Betracht ziehn wollten, wie die des harten, würden wir, wenn wir auf die härtesten Dinge sähen, sie so am besten auffassen, oder wenn auf die welche nur ein kleinstes Theilchen Härte haben? du musst aber, o Protarchos, wie vorher mir, so auch nun diesen gestrengen antworten.

Protarchos. Allerdings, und ich sage ihnen also, auf das grösste in seiner Art.

Sokrates. Also auch wenn wir nun den Begriff der Lust, was für eine Natur sie wol hat betrachten wollten, müssten wir nicht auf die kleinsten Lüste sehen, sondern auf die welche für die schärfsten und stärksten gelten.

Protarchos. Das würde dir jezt wol jeder zugeben. 45

Sokrates. Sind nun nicht, die wir gleich bei der Hand haben welche auch die grössten Lüste sind, wie wir oft sagen, diese die den Leib angehn?

Protarchos. Wie sollten sie nicht!

Sokrates. Sind nun diese, und werden grösser, bei den Kranken oder bei den Gesunden? Wir wollen uns aber in Acht nehmen dass wir nicht voreilig antwortend fehltreten.

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Wir könnten leicht sagen, bei den Gesunden.

Protarchos. Wahrscheinlich wol.

Sokrates. Wie? ragen nicht diejenigen hervor unter den Lüsten, denen auch die grössten Begierden voran gehn?

Protarchos. Das ist wol wahr.

Sokrates. Aber haben nicht die Fieberkranken und mit ähnlichen Uebeln behafteten, mehr Durst und Frost, und was sie sonst am Leibe zu leiden pflegen, und beständig mehr Bedürfnisse, und deshalb auch wenn diese befriedigt werden, grössere Lust? Oder sollen wir nicht sagen dass das wahr sei?

Protarchos. Allerdings, leuchtet das jezt sehr ein.

Sokrates. Wie also? scheinen wir nun wol richtig zu sagen, dass wenn Jemand die grösste Lust sehen will, er nicht zur Gesundheit sondern zur Krankheit gehn muss, um sie da zu betrachten? Sieh aber zu dass du nicht etwa glaubst, ich meinte mit meiner Frage, dass die Kranken mehr Vergnügen hätten als die Gesunden; sondern denke, ich suche nur die Grösse der Lust, und das heftige derselben, wo sich das wol jedesmal findet. Denn wir müssen einsehen, welche Natur sie hat, und was doch die von ihr meinen, welche behaupten, es gebe sie ganz und gar nicht.

Protarchos. Ich folge nun wol deiner Rede.

Sokrates. Bald, o Protarchos, wirst du wol eben so gut selbst zeigen; denn du wirst antworten. Antworte nur. Siehst du grössere Lust, ich sage nicht mehrere, aber an Heftigkeit und Stärke hervorragend im Uebermuth oder in dem besonnenen Leben? Nimm dich aber gut zusammen bei der Antwort.

Protarchos. Ich verstehe schon was du meinst, und sehe einen grossen Unterschied. Denn die Besonnenen hält schon das Sprichwort zurükk, welches ihnen jedesmal das Nichts zuviel einschärft, und dem sie gehorchen. Die Unsinnigen aber und Uebermüthigen nimmt die heftige Lust bis zum Wahnsinn ein, und macht sie ganz verrufen.

Sokrates. Schön! und wenn sich dies so verhält, ist doch offenbar dass in einer gewissen Verderbtheit des Leibes und der Seele, und nicht in ihrer rechten Tüchtigkeit, die grösste Lust und Unlust entsteht.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Von diesen also müssen wir uns einige vornehmen und betrachten, wie sie sich doch verhalten, dass wir sagen sie seien die grössten.

Protarchos. Nothwendig.

46 *Sokrates.* So betrachte denn die Lüste in solchem krankhaften Zustande, auf welche Weise sie sich verhalten.

Protarchos. In was für welchem?

Sokrates. Die Lust der Schamlosen, die eben von unsern vorigen Verdriesslichen so ausnehmend gehasst wird.

Protarchos. Was für welche?

Sokrates. Nun wie sie sich zum Beispiel die Krätze heilen durch Reiben und mehreres dergleichen was keines andern Mittels bedarf; denn eben dieses Gefühl bei den Göttern was sollen wir denn sagen dass es in uns ist? Lust oder Unlust?

Protarchos. Ein gemischtes Uebel, o Sokrates, scheint dies zu sein.

Sokrates. Gar nicht des Philebos wegen habe ich diese Rede vorgebracht, o Protarchos; allein ohne diese Lust und die damit zusammenhängenden, wenn man sie nicht beachtet, würden wir fast nicht im Stande sein das zu entscheiden, wonach jezt gefragt wird.

Protarchos. So lass uns denn weiter gehn zu den mit diesen verwandten.

Sokrates. Welche an der Mischung Theil haben, meinst du.

Protarchos. Eben die.

Sokrates. Es giebt also einige Mischungen die nur den Leib betreffen in den Leibern selbst, andere der Seele allein in der Seele, die aber worin des Leibes und der Seele Lust und Unlust untereinander gemischt vorkommen, werden wir finden dass sie zusammengenommen bald Lust bald Unlust genannt werden.

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Wenn einer in der Wiederherstellung oder in der Störung entgegengesetztes zugleich erleidet, als ein Frierender sich wärmt, oder als ein Erhizter sich abkühlt, indem er eigentlich sucht, so denke ich, das eine zu haben und das andere los zu werden: so verursacht dieses gemischte sogenannte Bittersüsse, wenn es anhält, weil das eine nicht verschwinden will, Unwillen und hernach eine heftige Spannung.

Protarchos. Sehr richtig trifft das eben erklärte.

Sokrates. Sind nun nicht diese Mischungen theils aus gleicher Lust und Unlust, theils aus einer von beiden überwiegend?

Protarchos. Wie sollten sie nicht.

Sokrates. So sage denn, die in welchen mehr Unlust als Lust sich findet seien eben diese jezt angeführten von der Krätze und dem Gurgeln, wenn das brennende und entzündete inwendig ist und einer mit Reiben und Kratzen nicht dazu kommt, sondern nur die äussere Oberfläche reizt, indem man sie bald in das Feuer bringt, und in das Gegentheil, wobei bisweilen aus überschwänglicher Lust doch nur Hülflosigkeit herauskommt, bald aber im Gegentheil pflegt man den innern Theilen um die Unlust in den äusseren damit zu vermischen, wohin es nun auch ausschlage, Lust zu erregen, indem man bald verbundenes mit Gewalt trennt, bald gesondertes mischt, und somit der Unlust Lust beigesellt.

Protarchos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Und nicht wahr, wenn in allem diesem ein grös- 47
serer Antheil Lust gemischt wird, so verursacht die beigemischte

Unlust nur gelinden Reiz und Unruhe, die weit reichlicher eingeflösste Lust aber spannt an und macht bisweilen springen, und indem sie allerlei vielfach wechselnde Farben und Geberden und Athemzüge herausbringt, bringt sie unsinniges Entzükken und Geschrei hervor?

Protarchos. So ist es freilich.

Sokrates. Und macht dass einer von sich selbst sagt und auch Andere, es sei fast zum Sterben wie diese Lüste ergözen. Und diesen geht nun jeder um so mehr nach, je unbändiger und unvernünftiger er ist, und nennt diese die grössten, und wer in diesen am meisten lebt, den schäzt er für den glükkseligsten.

Protarchos. Alles, o Sokrates, wie sich bei den Menschen aus der Menge die Meinung ergiebt, hast du ausgeführt.

Sokrates. Von denen Lüsten nun, o Protarchos, wobei zu einem zusammengesezten Zustande des Leibes allein inneres und äusseres gemischt ist, und von denen wobei die Seele dem Leibe entgegengeseztes beiträgt, Unlust sowol zur Lust, als Lust zur Unlust, so dass beides in eine Mischung eingeht, haben wir dieses zwar vorher schon ausgeführt, dass wenn einer ausgeleert ist er nach Anfüllung strebt, und sofern er hofft sich zwar freut, sofern er aber ausgeleert ist Schmerz hat, dieses aber haben wir damals nicht erklärt, sagen es aber jezt, dass wo die Seele von dem Leibe abweicht, in allen diesen unzähligen Fällen, alles in Eine Mischung von Lust und Unlust zusammenfällt.

Protarchos. Du scheinst vollkommen richtig zu reden.

Sokrates. Von allen Mischungen der Lust und Unlust ist uns also nur noch eine übrig.

Protarchos. Welche meinst du?

Sokrates. Welche wir sagten dass die Seele selbst für sich oftmals annimmt.

Protarchos. Wie aber meinen wir dies eigentlich?

Sokrates. Zorn und Furcht und Verlangen und Wehmuth und Liebespein und Eifersucht und Neid und was dergleichen ist, sezest du das nicht als Unlust der Seele selbst?

Protarchos. Ich allerdings.

Sokrates. Und werden wir dies alles nicht unsäglicher Lust voll finden? oder ist erst Noth uns zu erinnern an das, „der selbst, zu Zorn nämlich und Eifer, auch den Weiseren pflegt zu erbittern, der weit süsser zuerst denn sanft eingleitender Honig," und an die Lust welche bei Wehmuth und Sehnsucht mit der Unlust gemischst ist?

Protarchos. Nein, sondern nur so und anders nicht kann die- 48
ses sich verhalten.

Sokrates. Und wenn sie die Tragödien sehen, erinnerst du dich doch wol, wie sie zugleich sich ergözend doch weinen?

Protarchos. Wie sollte ich nicht!

Sokrates. Wie aber unsere Seele bei den Komödien bewegt ist, weisst du wol, dass auch darin eine Mischung von Lust und Unlust liegt?

Protarchos. Das verstehe ich nicht recht.

Sokrates. Ganz gewiss ist es auch gar nicht leicht, o Protarchos, hierin den jedesmaligen Zustand dieser Art zu erkennen.

Protarchos. Freilich nicht, wie mir wenigstens scheint.

Sokrates. Nehmen wir indess dies um so lieber vor, je dunkler es ist, damit einer auch in andern Fällen desto leichter eine Mischung von Lust und Unlust erkennen könne.

Protarchos. So erkläre es denn.

Sokrates. Was wir eben vorher auch nannten, Neid, verstehst du unter diesem Worte eine Unlust der Seele? oder wie?

Protarchos. So.

Sokrates. Wer aber neidet, der wird sich wol immer über die Uebel des Nächsten erfreut zeigen.

Protarchos. Gar sehr allerdings.

Sokrates. Und ein Uebel ist doch Unwissenheit, und was wir sonst Unfähigkeit nennen?

Protarchos. Wie sollte sie nicht!

Sokrates. Hieraus nun sieh, welches eigentlich die Natur des Lächerlichen ist.

Protarchos. Sprich nur.

Sokrates. Es ist also eine Schlechtigkeit, die von einer gewissen Beschaffenheit beigenamt wird, und zwar von der gesammten Schlechtigkeit der Theil welcher den entgegengesezten Zustand enthält des von dem delphischen Spruch ausgedrükkten.

Protarchos. Meinst du das Kenne dich selbst, o Sokrates?

Sokrates. Allerdings. Und offenbar wäre doch sich selbst nie zu kennen das Gegentheil von jenem in dem Spruch ausgedrükkten.

Protarchos. Wie sollte es nicht?

Sokrates. O Protarchos, versuche also eben dieses dreifach zu theilen.

Protarchos. Auf welche Weise meinst du? ich werde es wol nicht können.

Sokrates. Du meinst also wol, für diesmal soll ich es nur abtheilen?

Protarchos. Und bitte dich darum ausser dem dass ich es meine.

Sokrates. Muss nun nicht denen welche sich selbst verkennen dies in Absicht auf drei Stükke begegnen?

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Zuerst in Absicht auf Geld und Gut, dass sich einer für reicher hält als sein Vermögen beträgt.

Protarchos. Sehr Vielen begegnet dieses.

Sokrates. Und noch mehreren wol, dass sie sich für grösser und schöner und was sonst den Leib betrifft für ausgezeichneter halten, als ihnen der Wahrheit nach zukommt.

Protarchos. Freilich.

Sokrates. Bei weitem die meisten aber glaube ich verfehlen es in Absicht des dritten Stükkes, nämlich dessen was in der Seele ist, indem sie sich selbst für besser halten in der Tugend, ohne es zu sein.

Protarchos. Bei weitem allerdings.

Sokrates. Und unter allen Tugenden ist es nicht vorzüglich auf die Weisheit, dass die Menge auf alle Weise Anspruch macht, und deshalb voll Streites ist und falscher Dünkelweisheit?

49 *Protarchos.* Wie könnte es anders sein.

Sokrates. Und wer nun jeden solchen Zustand ein Uebel nennte, würde ihn wol ganz recht benennen.

Protarchos. Gar sehr gewiss.

Sokrates. Dieser nun muss noch halbirt werden, o Protarchos, wenn wir den scherzhaften Neid sehen und darin eine wunderbare Mischung von Lust und Unlust erkennen sollen.

Protarchos. Wie sollen wir ihn nun halbiren? sage es nur.

Sokrates. Alle welche diese falsche Meinung von sich selbst unsinnigerweise hegen, von denen muss doch, wie von allen andern Menschen so auch ganz nothwendigerweise von ihnen, Einigen Stärke und Macht zukommen und Andern denke ich das Gegentheil.

Protarchos. Nothwendig.

Sokrates. Hiernach also theile, und so viele von ihnen aus Schwachheit solche sind, und unvermögend, wenn sie ausgelacht werden, sich zu rächen, wenn du von diesen sagst, dass sie lächerlich sind, wirst du wol ganz richtig reden, die sich aber rächen können, wenn du die als furchtbar und schändlich und feindselig

bezeichnest, wirst du dir selbst die richtigste Erklärung über sie geben. Denn die Unwissenheit der Mächtigen ist feindselig und schändlich, denn sie ist auch den Nächsten verderblich, sie selbst und ihre Abbilder; die schwache aber fällt uns in die Natur und das Gebiet des Lächerlichen.

Protarchos. Vollkommen richtig. Allein die Mischung der Lust und Unlust darin ist mir noch nicht deutlich.

Sokrates. Nimm also zuerst das Wesen des Neides vor.

Protarchos. Erkläre es nur.

Sokrates. Er ist doch eine ungerechte Unlust und Lust?

Protarchos. Das wol nothwendig.

Sokrates. Nun ist doch über der Feinde Uebel weder ungerecht noch neidisch sich zu freuen?

Protarchos. Wie sollte es!

Sokrates. Wenn man aber Uebel der Freunde sieht, dann bisweilen sich nicht zu betrüben sondern zu freuen ist das nicht ungerecht?

Protarchos. Wie sollte es nicht?

Sokrates. Und die Unwissenheit sagen wir doch ist ein Uebel für Alle?

Protarchos. Richtig.

Sokrates. Wie nun? Der Freunde Dünkelweisheit und Dünkelschönheit, und was wir eben anführten als unter drei Arten vertheilt, ist doch lächerlich soviel davon schwach ist, verhasst aber soviel davon stark ist? Oder wollen wir nicht mehr zugeben, was ich vorhin sagte, dass diese Beschaffenheit, wenn einer der Freunde sie auf eine für Andere unschädliche Art an sich hat, lächerlich ist?

Protarchos. Allerdings wollen wir.

Sokrates. Und erkennen wir sie nicht als ein Uebel an, da sie doch Unwissenheit ist?

Protarchos. Gar sehr.

Sokrates. Freuen wir uns nun oder sind wir betrübt, wenn wir über sie lachen?

Protarchos. Offenbar freuen wir uns. 50

Sokrates. Und Lust an der Freunde Uebel, sagten wir nicht dass der Neid es sei der diese bewirke?

Protarchos. Nothwendig.

Sokrates. Wenn wir also über unserer Freunde Lächerlichkeiten lachen, sagt die Rede, dass wir Lust dem Neide beimischend die Lust der Unlust beimischen; denn der Neid sei uns schon lange

bestimmt als eine Unlust der Seele, das Lachen aber als Lust, und beides sei hiebei zu gleicher Zeit vorhanden.

Protarchos. Richtig.

Sokrates. Und so deutet uns die Rede an, dass auch in Klaggedichten und Trauerspielen, nicht denen auf der Bühne nur, sondern auch in dem gesammten Trauerspiel und Lustspiel des Lebens, Unlust mit Lust zugleich gemischt sei und so in tausend andern Dingen.

Protarchos. Es ist unmöglich dies nicht einzugestehn, o Sokrates, wenn einer auch ganz hartnäkkig auf dem Gegentheil bestehen wollte.

Sokrates. Und Zorn und Sehnsucht und Wehmuth und Furcht und Liebe und Eifersucht und Neid hatten wir uns doch vorgehalten, dass darin, wie wir behaupteten, das nun schon so oft genannte sich müsste vermischt finden. Nicht wahr?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Und wir sehen doch ein, dass von Wehmuth und Neid und Zorn das jezt durchgeführte alles wirklich handelt.

Protarchos. Wie sollten wir das nicht einsehn?

Sokrates. Viel anderes aber ist doch noch übrig?

Protarchos. Gar sehr.

Sokrates. Weshalb nun denkst du wol, dass ich dir vorzüglich die Mischung in der Komödie gezeigt habe? Nicht des Beweises wegen, weil in Furcht und Liebe und dem übrigen noch leichter ist die Mischung aufzuweisen, damit wenn du dies bei dir selbst festgestellt hättest, du mir erlassen möchtest nicht erst zu jenen auch zu gehen und die Rede dadurch in die Länge zu ziehen, sondern dieses schlechthin annehmen, dass sowol der Leib ohne die Seele als die Seele ohne den Leib und beide mit einander in ihren Zuständen voll sind der mit Unlust gemischten Lust. Nun sage also, ob du es mir erlässt, oder ob du Mitternacht heranbringen willst. Ich denke aber, wenn ich nur noch weniges gesagt habe, von dir zu erlangen, dass du mich gehen lässt. Denn von diesem allen insgesammt will ich dir Morgen Rechenschaft ablegen; jezt aber möchte ich auf das übrige lossteuern zu dem Urtheile welches Philebos fodert.

Protarchos. Wohl gesprochen, o Sokrates. Also nimm nur durch was wir noch vor uns haben, wie es dir lieb ist.

Sokrates. Der Natur gemäss sollten wir nun nach den gemischten Vergnügungen vermöge einer Art von Nothwendigkeit zu den ungemischten an ihrem Theil übergehn.

Protarchos. Wohl gesprochen.

Sokrates. Ich will also versuchen umwendend sie euch zu be- 51
zeichnen. Denn denen welche sagen, dass alle Lust nur Hemmung der Unlust sei, kann ich nicht recht glauben; sondern wie ich schon sagte, ich brauche sie nur zu Zeugen dafür, dass es allerlei scheinbare Lust giebt, welche wirklich keine ist, und dass noch vielerlei andere gar gross erscheint, welche aber zugleich gemischt ist mit Unlust und mit Erholungen von den grössten Schmerzen in Rathlosigkeit Leibes und der Seelen.

Protarchos. Aber welche, o Sokrates, könnte wol einer als wahr annehmen, der richtig darüber denken wollte?

Sokrates. Die an den schönen Farben und Gestalten, und die meisten die von Gerüchen herrühren und Tönen, und alles was nach einem unmerklichen und schmerzlosen Bedürfniss uns eine merkliche und angenehme Befriedigung rein von Unlust gewährt.

Protarchos. Wie ist das nun wieder eigentlich gemeint, o Sokrates?

Sokrates. Freilich ist wol nicht sogleich deutlich was ich meine, man muss aber versuchen es deutlich zu machen. Ich versuche also als Schönheit der Gestalten dir nicht, was wol die meisten glauben möchten, zu erklären, etwa die der lebenden Körper oder die gewisser Gemälde; sondern ich nenne etwas gerade, sagt meine Erklärung, und etwas rund und aus diesen wiederum die Flächen und Körper, welche gedreht werden, oder durch Regel und Winkelmaass bestimmt, wenn du mich verstehst. Denn diese, sage ich, sind nicht in Beziehung auf etwas schön wie anderes, sondern immer an und für sich sind sie ihrer Natur nach schön, und haben eine eigenthümliche Lust, die nichts mit der des Kizels zu schaffen hat; und so auch Farben sind nach dieser selbigen Weise schön und haben ihre Lust. Aber verstehen wir es auch, oder wie?

Protarchos. Ich bemühe mich wol, o Sokrates; bemühe nur auch du dich es noch deutlicher zu erklären.

Sokrates. Ich sage also, dass auch von den Tönen, jene glatten und hellen, welche Einen bestimmten reinen Gesang von sich geben, nicht in Bezug auf etwas schön sind sondern an und für sich, und dass ihnen mitgeborene Lust sie begleitet.

Protarchos. Auch das ist allerdings so.

Sokrates. Die an den Gerüchen ist nun freilich eine weniger göttliche Art von Lust als diese; aber dass ihnen doch keine nothwendige Unlust beigemischt ist, wo immer und woran uns dieses

sich zeigt, das seze ich insgesammt jenen entgegen. Also, wenn du es verstehst, nennen wir dieses die zwei Arten der Lust.

Protarchos. Ich verstehe.

Sokrates. Lass uns nun diesen noch beifügen die Lust an Kenntnissen, wenn doch auch diese uns bedünken nicht einen Hun-
52 ger nach dem Erkennen bei sich zu haben, noch ursprüngliche aus dem Hunger nach Kenntnissen entstehende Schmerzen.

Protarchos. So dünkt es mich freilich auch.

Sokrates. Und wie? wenn nun denen, die mit Erkenntnissen angefüllt sind, hernach Verlust derselben antritt durch Vergessen, siehst du darin einigen Schmerz?

Protarchos. Nicht von Natur wenigstens, sondern nur in den Betrachtungen des Zustandes, wenn einer dem sie verloren gegangen sich betrübt, weil sie ihm fehlen.

Sokrates. Aber, o Bester, wir haben es jezt nur mit dem Zustande selbst zu thun, wie er seiner Natur nach ist, abgesehen von der Betrachtung darüber.

Protarchos. Dann hast du also ganz Recht, dass jedesmal bei unsern Kenntnissen das Vergessen uns ohne alle Unlust kommt.

Sokrates. Diese Lust also an den Kenntnissen sei unvermischt mit Unlust, müssen wir sagen, und keineswegs für die Menge der Menschen, sondern nur für gar wenige.

Protarchos. Wie sollten wir das nicht sagen.

Sokrates. Nun wir also schon ziemlich abgesondert haben die reine Lust und die welche man mit Recht unrein nennen kann: so lass uns nun in der Erklärung noch hinzufügen für die heftigen Lüste Ungemessenheit, für die welche es nicht sind im Gegentheil Abgemessenheit; und welche das gross und heftig annehmen, mögen sie nun oft oder selten solche werden, denen wollen wir hinzufügen, dass sie von jener unbegrenzten bald mehr bald weniger durch Leib und Seele sich bewegenden Art sind, die aber nicht, dass sie zu den abgemessenen gehören.

Protarchos. Vollkommen richtig, o Sokrates.

Sokrates. Nun ist also nächst diesem noch dies von ihnen auseinanderzusezen.

Protarchos. Welches?

Sokrates. Was doch wol zur Wahrheit des Seins beiträgt, ob das reine und lautere oder das starke und viele und grosse und überflüssige?

Protarchos. Was willst du eigentlich, o Sokrates, mit dieser Frage?

Sokrates. Ich will nur, o Protarchos, nichts versäumen in der Prüfung der Lust und der Erkenntniss, wenn etwa an jeder von beiden etwas rein ist und etwas unrein, damit dann jede dir und mir und allen diesen rein vor Gericht komme, und uns also das Urtheil erleichtere.

Protarchos. Ganz richtig.

Sokrates. Wolan über alles was wir reine Arten nennen lass uns so nachdenken, dass wir zuerst irgend eine von ihnen vor uns nehmen und betrachten.

Protarchos. Welche also wollen wir vor uns nehmen?

Sokrates. Ich denke wir wollen das Weisse zuerst uns ansehn. 53

Protarchos. Ganz wohl.

Sokrates. Wie nun, und welches wäre uns die Reinheit des Weissen? Etwa das recht viele und grosse, oder das unvermischteste, worin auch nicht der mindeste Theil irgend einer andern Farbe sich fände?

Protarchos. Offenbar das, welches das unvermischteste ist.

Sokrates. Richtig. Wollen wir also, o Protarchos, nicht dieses als das wahrste und zugleich als das schönste unter allem Weissen sezen, nicht aber das grösste noch das meiste?

Protarchos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Wenn wir also sagen, ein weniges reines Weiss sei weisser und zugleich schöner und wahrer als vieles gemischte Weiss; so werden wir auf alle Weise richtig reden.

Protarchos. Vollkommen richtig ganz gewiss.

Sokrates. Wie nun? es wird wol nicht erst noch vieler solcher Beispiele bedürfen für unsere Erklärung über die Lust, sondern es genügt uns auch schon hieraus einzusehn, dass auch insgesammt jede kleine und geringe aber von Unlust reine Lust angenehmer und wahrer und schöner sein muss als viele und grosse gemischte.

Protarchos. Gar sehr, und das Beispiel reicht hin.

Sokrates. Wie aber nun dieses? Haben wir von der Lust nicht gehört, dass sie immer nur ein Werden ist, und dass es ein Sein der Lust ganz und gar nicht giebt? Denn einige treffliche Leute wagen uns diesen Saz darzustellen, denen man Dank wissen muss.

Protarchos. Wie das?

Sokrates. Dieses eben will ich fragend mit dir durchgehn, o lieber Protarchos.

Protarchos. Sprich nur und frage.

Sokrates. Nimm also zweierlei an, das Eine sei an und für sich, das Andere immer eines anderen begehrend.

Protarchos. Wie und von welcherlei meinst du das?

Sokrates. Das eine ist stets das Herrlichere seiner Natur nach, das andere hinter jenem zurükkbleibend.

Protarchos. Erkläre es noch deutlicher.

Sokrates. Wir haben doch wol schöne und vortreffliche Lieblinge gesehen und zugleich tapfere Liebhaber derselben?

Protarchos. Gar viel.

Sokrates. Diesen zweien ähnlich nun suche zweierlei anderes in allem wovon wir sagen, es sei das dritte für ein zweites.

Protarchos. Sage doch nur deutlicher, o Sokrates, was du meinst.

Sokrates. Gar nichts krauses, o Protarchos, sondern die Rede scherzt nur mit uns beiden, und meint nur, dass einiges immer um eines seienden willen ist, anderes aber eben dasjenige, wegen dessen jedesmal das um eines andern willen werdende wird.

Protarchos. Ich habe es kaum verstanden, weil es so oft gesagt worden.

Sokrates. Vielleicht, Kind, werden wir es noch besser verstehen, wenn unsere Rede fortschreitet.

Protarchos. Warum auch nicht!

54 *Sokrates.* Nun lass uns auch diese andern zwei nehmen.

Protarchos. Was für welche?

Sokrates. Eines das Werden von allem, und das Sein das andere.

Protarchos. Diese beiden nehme ich an, das Sein und das Werden.

Sokrates. Ganz richtig. Welches nun von diesen beiden ist um welches willen? Sollen wir sagen das Werden sei wegen des Seins, oder das Sein sei wegen des Werdens?

Protarchos. Das was das Sein genannt wird, ob das wegen des Werdens das ist was es ist, danach fragst du jezt?

Sokrates. Offenbar.

Protarchos. Bei den Göttern, fragst du mich etwa weiter aus?

Sokrates. Dergleichen, o Protarchos, sage ich zu mir, nimmst du wol an, behauptest du, dass der Schiffsbau mehr der Schiffe wegen da ist, als die Schiffe wegen des Schiffbaues? und was sonst alles dem ähnlich ist davon sage ich eben dieses, o Protarchos.

Protarchos. Warum antwortest du dir darauf nicht selbst, o Sokrates?

Sokrates. Daran hindert freilich nichts; nimm du nur Theil an der Rede.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Ich behaupte also, dass um des Werdens willen alle Hülfsmittel Werkzeuge und alles was man Stoff nennt überall angewendet werde, dass aber jegliches Werden wegen eines Seins jedes wegen eines anderen geschehe, und das gesammte Werden wegen des gesammten Seins.

Protarchos. Ganz offenbar freilich.

Sokrates. Also auch die Lust, wenn sie ein Werden ist, muss nothwendig irgend eines Seins wegen werden.

Protarchos. Wie sollte sie nicht!

Sokrates. Nun aber muss doch dasjenige, wegen dessen jedesmal ein um eines andern willen erfolgendes erfolgt, in der Ordnung des Guten befindlich sein: das eines andern wegen erfolgende aber, o Bester, müssen wir in eine andere Ordnung sezen.

Protarchos. Ganz nothwendig.

Sokrates. Also auch die Lust, wenn sie doch ein Werden ist, stellen wir ganz richtig, wenn wir sie in eine andere als die Ordnung des Guten stellen?

Protarchos. Vollkommen richtig freilich.

Sokrates. Also, was ich schon am Anfang dieser Rede sagte, dem der uns von der Lust dieses angedeutet hat, dass es nur ein Werden, aber auch nicht im mindesten ein Sein derselben gäbe, müssen wir es Dank wissen. Denn offenbar lacht dieser diejenigen aus, welche behaupten die Lust sei das Gute.

Protarchos. Gar sehr.

Sokrates. Und so auch die, welche sich jedesmal nur in dem Werden befriediget fühlen, wird er ebenfalls auslachen.

Protarchos. Wie so? und was für welche meinst du?

Sokrates. Die welche, wenn sie sich Hunger und Durst und ähnliches ausheilen, was durch ein Werden kann geheilt werden, sich an diesem Werden freuen, weil es eben eine Lust ist, und sagen, sie möchten nicht leben wenn sie nicht hungerten und dürsteten, und was man weiter dem anhängend anführen könnte empfinden.

Protarchos. So scheinen sie freilich.

Sokrates. Und das Gegentheil des Werdens sagen wir doch 55
Alle sei das Vergehen.

Protarchos. Nothwendig.

Sokrates. Also das Vergehen und Werden würde wählen wer

jenes wählt, nicht jene dritte Lebensweise, in welcher weder Lust noch Unlust war, sondern ein soviel als möglich reines Vernünftigsein.

Protarchos. Gar viele Unvernunft also wie es scheint, o Sokrates, folgt daraus, wenn einer die Lust als das Gute sezt.

Sokrates. Gar viele. Denn lass uns das nämliche auch noch so vortragen.

Protarchos. Wie?

Sokrates. Wie sollte es nicht unvernünftig sein, dass es nichts gutes noch schönes geben sollte, weder in den Leibern noch in vielen andern Dingen, sondern nur in der Seele, und auch in dieser nur die Lust, Tapferkeit aber und Besonnenheit und Vernunft und was sonst gutes der Seele zu Theil geworden ist, sollte gar nichts solches sein? und ausserdem noch wer nicht Lust hat sondern Schmerz, dass der genöthiget wäre zu sagen er sei schlecht, dann wann er Schmerz hat, und wenn er auch der Beste von allen wäre, und wiederum wer Lust hat sei je mehr er Lust hat, dann wann er Lust hat um desto vortrefflicher und tugendhafter?

Protarchos. Dies alles, o Sokrates, ist aufs möglichste ungereimt.

Sokrates. Aber dass wir nun auch nicht die Lust zwar so genau als möglich durchzuprüfen versuchen, dagegen aber scheinen der Vernunft und der Erkenntniss gleichsam gar sehr zu schonen! Sondern dreist lass uns auch hier überall anklopfen, ob vielleicht etwas schlechtes daran ist, bis wir was davon das reinste ist seiner Natur nach erkennen, und uns dann dessen und der wahrhaftesten Theile der Lust bei der gemeinsamen Entscheidung bedienen.

Protarchos. Richtig.

Sokrates. Nun ist uns doch ein Theil der auf bestimmte Gegenstände gerichteten Erkenntniss werkbildend, ein anderer gehört zur Ausbildung und Erziehung. Oder wie?

Protarchos. So ist es.

Sokrates. Erwägen wir nun erst an den ausübenden dieses, ob ein Theil von ihnen mehr an der Erkenntniss hängt, ein anderer weniger, und wir also einige für die reineren erklären müssen, andere für die unreineren.

Protarchos. Das wollen wir.

Sokrates. Diejenigen nun, welche den einzelnen zur Regel dienen, haben wir wol abzusondern.

Protarchos. Welche doch und wie?

Sokrates. Zum Beispiel wenn Jemand aus allen Künsten die Rechenkunst und die Messkunst und die Wagekunst ausscheidet, so ist es gerade heraus zu sagen nur etwas geringfügiges was von einer jeden dann noch übrig bleibt.

Protarchos. Geringfügiges freilich.

Sokrates. Es bleibt wenigstens nach diesem nichts übrig als Abschäzen nach Gutdünken und Einübung der Sinne durch Erfahrung und Gewöhnung, indem man dazu nimmt was nur die glükkliche Muthmaassung vermag, welche Viele auch eine Kunst nennen, die durch Anstrengung und Sorgfalt ihre Stärke erreicht.

Protarchos. Ganz nothwendig ist es so wie du sagst.

Sokrates. Ist nun nicht hievon voll die Tonkunst, indem sie 56
zuerst das Wohlklingende nicht nach Maass zusammenfügt, sondern nur wie man es durch Uebung geschikkt zu treffen weiss, und so auch der gesammte Theil von ihr, welcher die Kunst die Instrumente zu schlagen begreift, sucht das Maass wie jegliche Saite bewegt werden soll nur durch solche Versuche zu treffen; so dass viel unsicheres in ihr eingemengt ist und wenig festes.

Protarchos. Sehr richtig.

Sokrates. Und mit der Heilkunst und dem Akkerbau und der Kunst des Seefahrers und des Heerführers werden wir finden dass es sich eben so verhält.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Die Baukunst aber, glaube ich, welche sich der meisten Maasse und Werkzeuge bedient, wird durch das was ihr so viele Genauigkeit sichert, auch kunstreicher als die meisten andern.

Protarchos. Wie das?

Sokrates. Sowol wenn sie Schiffe baut als wenn sie Häuser aufführt und auch in vielen andern Zweigen, welche in Holz arbeiten. Denn sie bedient sich da des Richtscheites, denke ich, und des Rundhobels und des Zirkels und der Schnur, und noch eines anderen preiswürdigen Werkzeuges.

Protarchos. Das ist vollkommen richtig, o Sokrates, was du sagst.

Sokrates. Theilen wir also die genannten Künste zwiefach, in solche welche der Tonkunst folgend in ihren Werken nur geringerer Genauigkeit fähig sind, und in solche die der Baukunst folgend grösserer.

Protarchos. So sei es.

Sokrates. Sagen aber, dass genauere als diese Künste diejenigen sind, welche wir vorher zuerst genannt haben.

Protarchos. Du scheinst mir die Rechenkunst zu meinen, und die du vorher mit dieser zugleich ausgesprochen hast.

Sokrates. Allerdings; aber, o Protarchos, müssen wir nicht sagen, dass auch diese wiederum zweifach sind, oder wie?

Protarchos. Auf welche Weise meinst du?

Sokrates. Die Rechenkunst zuerst, muss man nicht gestehen, dass eine ganz andere ist die gemeine, und eine ganz andere wiederum die der Wissenschaftlichen?

Protarchos. Wodurch aber soll man sie unterscheiden, und die eine als eine solche sezen, die andere aber wiederum als eine solche?

Sokrates. Die Unterscheidung ist nicht klein, o Protarchos. Die einen nämlich zählen immer der Zahl selbst ungleiche Einheiten zusammen, wie zwei Läger oder zwei Ochsen und zwei allerkleinste oder auch zwei allergrösste, die andern aber gehn gar nicht mit, wenn einer nicht eine Einheit sezt, welche von jeder Einheit der Theile durchaus nicht verschieden ist.

Protarchos. Da hast du sehr recht, dass dies kein geringer Unterschied ist zwischen denen die mit der Zahl zu thun haben, so dass es Grund genug hat sie als zwiefach zu sezen.

Sokrates. Und wie? die Berechnungskunst und die Messkunst wie sie von den Baukünstlern und Handelsleuten gebraucht wird, und wie von denen die auf eine wissenschaftliche Weise Messung
57 und Berechnungen treiben, sollen wir diese jede nur für eine erklären oder als zwei sezen?

Protarchos. Dem vorigen folgend würde ich wenigstens meine Stimme dazu geben sie als zwei zu sezen.

Sokrates. Richtig. Weshalb wir dies aber hier beigebracht haben, hast du auch das inne?

Protarchos. Vielleicht. Aber ich will doch lieber, dass du das jezt gefragte bestimmt erklärst.

Sokrates. Mich dünkt nämlich diese Rede noch immer nicht minder als da wir sie anfingen ein Gegenstükk zu der Lust suchend hiehergekommen zu sein; sie ist nämlich in der Untersuchung begriffen, ob auch eine Erkenntniss wol reiner ist, als die andere, eben wie einige Lust als die andere.

Protarchos. Das ist freilich ganz deutlich dass sie deswegen dies unternommen hat.

Sokrates. Wie nun? fand sie nicht in dem vorigen über einer Kunst eine andere als die gewissere, und so auch eine andere ungewisser als die andere?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und hatte sie nicht von diesen eine Kunst als gleichnamig ausgesprochen, und also auch die Meinung aufgestellt als ob sie eine wäre, und fragt doch nun weiter, als ob es zwei wären, danach, ob das gewisse und reine in diesen Dingen die der Wissenschaftlichen oder die der Nichtwissenschaftlichen genauer enthält?

Protarchos. Freilich scheint sie mir eben dieses auszufragen.

Sokrates. Was für eine Antwort also, o Protarchos, wollen wir ihr geben?

Protarchos. Wir sind ja schon, o Sokrates, zu einem wunderbar grossen Unterschied in Absicht auf Gewissheit der Erkenntnisse gelangt.

Sokrates. Werden wir also nicht desto leichter antworten können?

Protarchos. Wie sollten wir nicht? Und so sei denn gesagt, dass diese zwar bei weitem sich auszeichnen vor den übrigen Künsten, unter ihnen selbst aber die welche in dem Geschäft der wahrhaft wissenschaftlichen vorkommen unbegreiflich weit an Genauigkeit und Wahrheit in Maassen und Zahlen sich auszeichnen.

Sokrates. So sei es, dir zufolge, und dir vertrauend wollen wir getrost denen antworten welche Meister sind im Abwägen der Erklärungen.

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Dass es eine zwiefache Rechenkunst giebt, und eine zwiefache Messkunst, und dass dieser eben so mehrere andere solche folgen, und dieselbe Zwiefältigkeit enthalten, wiewol nur Eines Namens theilhaftig.

Protarchos. Geben wir denn mit gutem Glükke diese Antwort denen, welche du als solche Meister beschreibst, o Sokrates.

Sokrates. Diese Wissenschaften also sollen wir sagen wären die am meisten genauen?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Aber, o Protarchos, würde nicht die Kunst der vernünftigen Rede uns verläugnen, wenn wir irgend eine andere ihr vorzögen?

Protarchos. Wie aber sollen wir diese wiederum beschreiben?

Sokrates. Offenbar doch ist sie die welche alle bis jezt genannten erkennt. Denn die sich mit dem wahrhaft seienden und 58
immer auf gleiche Weise gearteten beschäftigt, glaube ich, werden doch auf alle Weise alle insgesammt, denen auch nur ein wenig

Vernunft anhängt, bei weitem für die wahrste Erkenntniss halten. Oder wie würdest du, o Protarchos, den Rang bestimmen?

Protarchos. Ich meines Theils, o Sokrates, habe immer vom Gorgias vielfältig gehört, dass die Kunst zu überreden vor allen andern bei weitem den Vorzug verdiene. Denn sie mache sich alles unterwürfig freiwillig und nicht mit Gewalt, und sei also bei weitem die trefflichste unter allen Künsten. Nun aber möchte ich dir nicht gern, aber auch ihm nicht das Widerspiel halten.

Sokrates. Du scheinst mir die Waffen, schon im Begriff zu reden, beschämt wieder im Stich zu lassen.

Protarchos. Es sei also dies so wie du es meinst.

Sokrates. Bin ich aber auch etwa Schuld, dass du es nicht richtig gefasst hast?

Protarchos. Was denn?

Sokrates. Nicht danach, lieber Protarchos, fragte ich, welche Kunst oder Wissenschaft vor allen andern den Vorzug verdiene deshalb, weil sie die grösste und stärkste und uns am meisten Nuzen bringende ist; sondern welche das gewisse und genaue und das wahrste im Auge hat, wenn sie auch nur gering ist und geringes nuzt. Das ist es wonach wir jezt fragen. Aber sieh nur zu, du wirst es auch mit dem Gorgias nicht verderben, wenn du seiner Kunst zugiebst dass sie für die Bedürfnisse der Menschen den Rang behauptet, von der Beschäftigung aber von der ich jezt rede, lass uns eben wie ich damals von dem Weissen sagte, wenn es auch nur gering aber rein ist, dass es vor dem vielen aber nicht solchen den Vorzug habe, eben dadurch durch die grössere Wahrheit, so auch jezt nach genauer Ueberlegung und hinlänglichem Durchdenken, nicht auf irgend Vortheile der Erkenntnisse sehend oder auf das Ansehn worin sie etwa stehen; sondern, wenn in unserer Seele von Natur ein Vermögen ist das wahre zu lieben und alles um seinetwillen zu thun, von diesem sagen, da wir die Reinheit der Vernunft und der Einsicht untersuchen, ob wol diese Erkenntniss es wahrscheinlich am meisten besizen werde, oder ob wir noch eine andere vortrefflichere werden suchen müssen?

Protarchos. Das überlege ich, und es dünkt mich hart zu gestehen, dass irgend eine andere Wissenschaft oder Kunst genauer an der Wahrheit halte als diese.

Sokrates. Hast du etwa auch als du das eben gesagte aussprachst bei dir bedacht, dass die meisten Künste und soviele sich mit diesen Dingen beschäftigen zuerst nur mit Vorstellungen zu thun haben und was Vorstellung angeht in gehöriger Ordnung un-

tersuchen? Und wenn auch einer glaubt Untersuchungen über die 59
Natur anzustellen: so weisst du doch, dass er immer nur von dieser Welt hier, wie sie geworden ist und wie sie doch dies und jenes erleidet und thut, sein Lebenlang untersucht? Sollen wir das behaupten oder wie?

Protarchos. Vollkommen so.

Sokrates. Also nicht auf das immer Seiende sondern auf das Werdende und Werdensollende und Gewordene hat ein solcher seine ganze Arbeit verwendet.

Protarchos. Ganz richtig.

Sokrates. Und hievon, sollen wir glauben, könne irgend etwas nach der vollkommensten Wahrheit deutlich werden, wovon doch niemals irgend etwas auf gleiche Weise sich weder verhalten hat noch verhalten wird, noch auch nur in dem gegenwärtigen Augenblikk verhält?

Protarchos. Und wie wäre das möglich?

Sokrates. Von dem also was auch nicht die mindeste Beharrlichkeit in sich hat, wie könnte uns da wol auch nur irgend etwas beharrliches zukommen?

Protarchos. Ich glaube auf keine Weise.

Sokrates. Also giebt es auch keinen Verstand davon, noch eine Erkenntniss die wirklich das wahreste enthielte.

Protarchos. Nein wie es wol scheint.

Sokrates. Dich also und mich und den Gorgias und Philebos wollen wir gänzlich gehn lassen, unserer Rede aber dieses nachzeugen.

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Dass entweder von jenem es für uns das beharrliche das reine und wahre und was wir das lautere nannten giebt, von dem immer seienden und auf gleiche Weise unvermischtest sich verhaltenden, oder was wenigstens jenem am meisten verwandt ist, alles übrige aber erst für das zweite und geringere zu erklären ist.

Protarchos. Du sprichst vollkommen wahr.

Sokrates. Und von den Benennungen, die es für dergleichen giebt, ist es nicht am billigsten die schönste dem schönsten beizulegen?

Protarchos. Das ist ja einleuchtend.

Sokrates. Und Vernunft und Einsicht sind doch wol die Benennungen die einer am meisten in Ehren halten müsste?

Protarchos. Ja wol.

Sokrates. Wenn diese also dem Wissen um das wahrhaft seiende angepasst werden, kann man sagen dass sie richtig angewandt sind?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und was ich damals zur Beurtheilung stellte war doch nichts anderes als eben diese Benennungen?

Protarchos. Nichts anderes, o Sokrates.

Sokrates. Wohl. Wenn einer also sagte, dass jezt, was Vernunft und Lust betrifft Bezugs ihrer Mischung mit einander, uns gleichsam wie Künstlern das woraus oder worin sie etwas arbeiten sollen vorliege, so würde er die Sache ganz richtig bezeichnet haben.

Protarchos. Gar sehr.

Sokrates. Sollen wir nun nächstdem nicht versuchen zu mischen?

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Richtiger aber würde es wol gehn wenn wir uns dieses erst vorsagten und in Erinnerung brächten.

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Woran wir auch vorher schon gedacht hatten. Das Sprichwort aber scheint wol Recht zu haben, dass man auch zwei- und dreimal das richtige wieder durchgehn müsse in der Rede.

Protarchos. Warum auch nicht?

60 *Sokrates.* Wolan also beim Zeus! ich glaube das damals gesagte war so ausgedrükkt worden.

Protarchos. Wie doch?

Sokrates. Philebos behauptet, die Lust sei das richtige Ziel für alles lebendige, und ein jedes müsse dahin zu treffen suchen. Und eben dasselbige sei auch das Gute für Alle, und für diese eine und dieselbe Natur seien die beiden Namen das Gute und das Angenehme mit Recht festgesezt. Sokrates aber läugnet dieses zuerst, und sagt es sei zweierlei wie auch die Namen, und das Gute und Angenehme habe jedes eine von dem andern verschiedene Natur, mehr Theil aber habe an dem Gebiet des Guten die Einsicht als die Lust. Ist nicht und war dies das damals gesagte, o Protarchos?

Protarchos. Gar sehr allerdings.

Sokrates. Wäre nun nicht auch dieses damals sowol als jezt zu bejahen?

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Dass die Natur des Guten sich vor allem andern hiedurch vorzüglich unterscheide?

Protarchos. Wodurch?

Sokrates. Dass welchem Lebendigen dieses beständig auf alle Weise und überall beiwohnt, dieses nichts anderes mehr bedürfe, sondern das hinreichende aufs vollständigste habe. Nicht so?

Protarchos. So allerdings.

Sokrates. Versuchten wir nun nicht in unserer Rede zuerst jedes von beiden abgesondert vom andern in das Leben eines jeglichen zu stellen, Lust unvermischt mit Einsicht, und eben so auch Einsicht ohne dass sie das allermindeste von Lust bei sich hätte.

Protarchos. So war es.

Sokrates. Schien uns nun wol damals eines von beiden hinlänglich für Jemand?

Protarchos. Wie könnte es auch!

Sokrates. Sollten wir aber auch damals etwas übersehen haben, so nehme jezt wer nur will jenes zurükk, und trage richtigeres vor überlegend, wenn er Erinnerung, Erkenntniss, Vernünftigkeit, richtige Vorstellung in Eins zusammenfasst, ob wol Jemand ohne alles dieses überhaupt irgend etwas, was es auch sei, haben oder bekommen möchte, geschweige denn Lust wieviel ihrer und wie stark sie auch wäre; wenn er weder in Wahrheit die Vorstellung hätte, dass er sich ergözte, noch überall wüsste in was für einem Zustande er sich eigentlich befände, noch auch wiederum auch nur die kleinste Zeitlang eine Erinnerung seines Zustandes hätte. Und dasselbe sage denn auch von der Vernunft, ob Jemand diese ohne alle auch die kleinste Lust lieber haben möchte als mit einiger Lust, oder alle Lüste ohne Vernunft lieber als mit doch einiger Vernunft.

Protarchos. Nicht möglich, o Sokrates, und es ist gar nicht nöthig dies noch wiederholt durchzufragen.

Sokrates. Also das Vollendete und allen Wünschenswerthe und durchaus Gute wäre keines von diesen beiden.

Protarchos. Wie könnte es wol! 61

Sokrates. Wir müssen aber doch das Gute entweder genau oder doch einen Umriss davon uns verzeichnen, damit wir wie gesagt bestimmen können, wem wir den zweiten Preis geben sollen.

Protarchos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Einen Weg nun haben wir doch schon zu dem Guten.

Protarchos. Was doch für einen?

Sokrates. Wie wenn einer einen Menschen suchte, und zuerst nur seine Wohnung wo er wohnt richtig erkundete, daran schon etwas Grosses hätte zum Auffinden des Gesuchten.

Protarchos. Wie sollte er nicht?

Sokrates. So hat nun auch uns jezt die Rede angedeutet wie auch schon im Anfang, das Gute nicht in dem ungemischten Leben zu suchen sondern in dem gemischten.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und so ist doch grössere Hoffnung, dass das Gesuchte sich in dem wohl gemischten deutlicher wird finden lassen als in dem nicht so?

Protarchos. Bei weitem.

Sokrates. So lass uns denn, o Protarchos, die Götter anflehen, mag es nun Dionysos sein oder Hephaistos, oder welchem andern das Geschäft des Mischens zugetheilt ist, und so lass uns mischen.

Protarchos. Das wollen wir.

Sokrates. So haben wir nun wie Weinschenken zwei Quellen vor uns stehen, der Süssigkeit des Honigs könnte man die der Lust vergleichen, die ganz nüchterne und unberauschende der Einsicht aber einem strengen und gesunden Wasser, welche beide wir nun versuchen müssen aufs beste unter einander zu mischen.

Protarchos. Das sollen wir freilich.

Sokrates. So sprich denn zuerst, werden wir wol wenn wir jede Lust mit jeder Einsicht mischen das Beste am meisten treffen?

Protarchos. Vielleicht.

Sokrates. Aber nicht sicher. Wie wir aber gefahrloser mischen können, darüber glaube ich eine Meinung mittheilen zu können.

Protarchos. Sage was für eine.

Sokrates. Es war doch, wie wir glaubten, eine Lust mehr wahr als die andere, und so auch eine Kunst genauer als die andere.

Protarchos. Wie könnte es anders sein?

Sokrates. Und auch eine Erkenntniss vorzüglich vor der andern, die eine auf das Werdende und Vergehende sehend, die andere auf das weder Werdende noch Vergehende sondern einerlei und auf gleiche Weise immer Seiende. Die lezte nun hielten wir, wenn wir auf das Wahre sehen wollen, für wahrer als die erste.

Protarchos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Wenn wir nun zusähen zuerst die wahrsten Abschnitte von beiden zusammenmischend, ob diese Mischung wol hinreicht um das wünschenswürdigste Leben zu bereiten, oder ob wir auch noch von dem übrigen was nicht so beschaffen ist etwas mit bedürfen?

Protarchos. Mich wenigstens dünkt wir sollten es so machen. 62

Sokrates Wohl! Es sei uns also zuerst ein Mensch richtig denkend in Absicht der Gerechtigkeit was sie ist, und habe auch seiner Einsicht angemessene Reden darüber: und auch in Absicht auf alles übrige, was ist, habe er eben solche Einsicht.

Protarchos. Wohl, der sei uns.

Sokrates. Wird der nun wol Erkenntniss genug haben, wenn er von der göttlichen Kugel und dem Kreise selbst den Begriff hat, diese menschliche Kugel hier aber und diese Kreise nicht kennt, und sich nun in der Baukunst doch der andern Richtmaasse und Kreise bedienen soll?

Protarchos. Da käme ja, o Sokrates, ein lächerlicher Zustand heraus, wenn wir nur die göttlichen Erkenntnisse allein inne hätten.

Sokrates. Wie meinst du? sollen wir etwa des falschen Richtmaasses und Kreises unsichere und unreine Kunst insgemein mit hineinwerfen und beimischen?

Protarchos. Nothwendig doch wenn einer von uns auch nur jedesmal den Weg nach Hause finden will.

Sokrates. Etwa auch die Tonkunst, von der wir nur vor kurzem noch sagten, dass sie, weil voll Nachahmung und nur durch Muthmaassung treffend der Reinheit ermangele?

Protarchos. Nothwendig scheint das mir wenigstens, wenn unser Leben auch nur irgendwie ein Leben sein soll.

Sokrates. Willst du also, dass ich wie ein Thürsteher der von anströmender Menge gedrängt und überwältiget wird, gleichfalls bezwungen, die Thüren öffnen und alle Erkenntnisse einströmen lassen soll, so dass auch die dürftigere sich unter die reinere mische?

Protarchos. Ich wenigstens weiss nicht, o Sokrates, was für Schaden einer davon haben könnte, wenn er auch die übrigen alle bekäme, sofern er nur die ersten Erkenntnisse hat.

Sokrates. Also soll ich sie nur sämmtlich einlassen, um sich in des Homeros sehr poetischen gemeinsamen Thales Bekken zu ergiessen?

Protarchos. Allerdings, und sie sind hiemit eingelassen.

Sokrates. Und nun lass uns wiederum zu der Quelle der Lüste gehn. Denn wie wir gedachten sie zu mischen zuerst die wahresten Theile von beiden, so ist es uns nicht gerathen; sondern weil uns jede Erkenntniss recht war, haben wir sie zusammen eingelassen ohne Unterschied insgesammt vor den Lüsten.

Protarchos. Du hast vollkommen recht.

Sokrates. Nun ist es also Zeit für uns auch eine Bestimmung zu fassen über die Lüste, ob wir auch diese alle auf einmal einlassen sollen, oder auch von ihnen zuerst nur die welche wahr sind?

Protarchos. Bei weitem ist es doch der Sicherheit wegen besser zuerst die wahren einzulassen.

Sokrates. So sollen denn diese eingelassen sein. Was aber nun weiter? Werden wir nicht wenn nun einige nothwendig sind wie dort, auch diese mit beimischen müssen?

Protarchos. Wie sollten wir nicht? Die nothwendigen doch offenbar.

Sokrates. Und wenn nun eben wie dort alle Künste zu ver-
63 stehen uns im Leben unschädlich war und nüzlich, so wir auch jezt dasselbe sagen wollen von den Lüsten, wenn an allen Lüsten lebenslang uns zu ergözen uns allen heilsam und unschädlich ist, dann müssen wir auch alle mit einmengen.

Protarchos. Was sollen wir nun aber eben von ihnen sagen, und wie es mit ihnen halten?

Sokrates. Nicht von uns, o Protarchos, müssen wir das erfragen, sondern von den Lüsten und Einsichten selbst, indem wir von ihnen gegenseitig dieses zu erkunden suchen.

Protarchos. Was eigentlich?

Sokrates. Ihr Lieben! mag man euch nun Lüste benennen sollen oder mit irgend welchem andern Namen, solltet ihr es wol nicht lieber zufrieden sein mit aller Einsicht zusammenzuwohnen, als abgesondert von aller Vernunft? Und ich glaube hierauf werden sie ganz nothwendig so antworten müssen.

Protarchos. Wie doch?

Sokrates. Dass wie schon vorher erklärt ist, es weder recht gut möglich noch auch nüzlich ist, dass ganz lauter irgend eine Gattung einsam und allein sei: eine aber gegen die andere gehalten halten wir fürs beste, dass diejenige uns beiwohne, nämlich welche alles übrige und so auch jede von uns selbst soviel möglich vollständig erkennt.

Protarchos. Daran habt ihr sehr wohl gesprochen wollen wir sagen.

Sokrates. Richtig. Nun aber haben wir auch wiederum die Einsicht und die Vernunft zu fragen. Braucht ihr etwas von Lüsten in der Mischung? würden wir etwa sagen, indem wir nun Vernunft und Einsicht fragten. — Was doch, würden sie vielleicht antworten, für Lüste?

Protarchos. Wahrscheinlich.

Sokrates. Und dann würde unsere weitere Rede etwa diese sein. Ausser jenen wahren Lüsten, würden wir sagen, habt ihr etwa nöthig auch die grössten Lüste bei euch wohnen zu haben und die heftigsten? — Und woher doch, o Sokrates, würden sie wol sagen, da ja diese uns tausendfältige Hindernisse in den Weg legen, indem sie die Seelen in denen wir wohnen nur in Verwirrung bringen durch unsinnige Bewegungen, und uns am liebsten überall nicht entstehen lassen, auch die von uns erzeugten Kinder grösstentheils, indem sie aus Sorglosigkeit Vergessenheit veranlassen, ganz und gar verderben. Andere Lüste aber, die wahren und reinen, welche du ja auch angeführt hast, sieh nur an als uns verwandt, und ausser ihnen noch die welche mit der Gesundheit und der Besonnenheit und der gesammten Tugend bestehen können, so viele ihrer gleichsam als Dienerinnen die Göttin begleiten. Diese mische ein; die aber immer mit der Unvernunft und andern Schlechtigkeiten gesellt sind, solche der Vernunft beizumischen wäre doch wol grosser Unverstand für den, welcher da er die schönste und ruhigste Mischung und Verbindung gesehen hat, nun versuchen will an dieser zu erfahren, was doch wol in dem Menschen und dem Ganzen überhaupt gut sei von Natur, und was man wol ahnden 64
soll dass der Begriff des Guten sei. Sollen wir nicht sagen, dass die Vernunft ganz verständigerweise und mit Anwendung ihrer selbst, dieses eben gesagte für sich und für die Erinnerung und die richtige Vorstellung antworten werde?

Protarchos. Auf alle Weise freilich.

Sokrates. Aber auch dieses ist wol nothwendig, und anders käme wol nicht eines zu Stande.

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Wem wir nicht Wahrheit beimischen, das kann doch auch nicht wahrhaft werden, noch auch wenn es geworden wäre sein.

Protarchos. Wie könnte es wol!

Sokrates. Gar nicht. Allein wenn nun noch etwas erfodert wird zu dieser Mischung so sagt ihr es, du und Philebos, denn mir scheint, wie eine unkörperliche Ordnung die schön über einen belebten Körper herrschen soll, die gegenwärtige Rede vollendet zu sein.

Protarchos. Sage nur immer, o Sokrates, dass dies auch meine Meinung sei.

Sokrates. Wenn wir also nun sagten, dass wir jezt schon an dem Eingange des Guten und der Wohnung des so beschaffenen ständen, würden wir wol ganz richtig reden.

Protarchos. Das dünkt mich wenigstens.

Sokrates. Was ist nun wol in dieser Mischung das vorzüglichste, und was am meisten Ursache zu sein scheint, dass eine solche Beschaffenheit Allen erwünscht ist? Denn wenn wir dies gesehen haben, können wir hernach erwägen, ob dies in dem Ganzen mehr als der Lust oder als der Vernunft anhängend und eigenthümlich sich findet.

Protarchos. Richtig; denn das muss uns am nüzlichsten sein für unsere Entscheidung.

Sokrates. Und das ist gewiss gar nicht schwer die Ursache zu sehen bei allen Mischungen, weshalb irgend eine entweder ganz vortrefflich wird oder gar nichts werth.

Protarchos. Wie meinst du das?

Sokrates. Das weiss ja wol jeder Mensch.

Protarchos. Was aber doch?

Sokrates. Dass was immer für eine Mischung kein Maass und an der Natur des abgemessenen keinen Theil hat, nothwendig das gemischte sowol als auch zuerst sich selbst verdirbt. Denn eine solche kann man ja gar nicht eine ordentliche Mischung nennen, sondern sie ist jedesmal in Wahrheit nur ein unordentlich zusammengewehtes Wehe für Alle denen sie zukommt.

Protarchos. Ganz wahr.

Sokrates. Jezt also entflieht uns wieder das Wesen des Guten in die Natur des Schönen. Denn Abgemessenheit und Verhältnissmässigkeit wird uns doch überall offenbar Schönheit und Tugend.

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und Wahrheit, sagten wir doch auch, wäre in der Mischung mit beigemengt.

Protarchos. Freilich.

Sokrates. Wenn wir also nicht in Einer Form das Gute auf-
65 fangen können, so wollen wir es in diesen dreien zusammenfassen, Schönheit und Verhältnissmässigkeit und Wahrheit, und wollen sagen, dass diese als eines mit Recht als Ursach angesehen werden können dessen was in der Mischung ist, und dass um dieses als des Guten willen sie auch eine solche geworden ist.

Protarchos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Und nun, o Protarchos, kann uns ja wol jeder ein hinreichender Richter sein über Lust und Einsicht, welche von ihnen beiden dem Besten verwandter und also das vorzüglichere ist bei Menschen und Göttern.

Protarchos. Gewiss freilich; doch ist es besser auch dies in der Rede ordentlich auszuführen.

Sokrates. So lass uns denn einzeln jedes von den dreien in Absicht auf Lust und Vernunft beurtheilen. Denn wir müssen sehen, welcher von beiden wir jedes von diesen als verwandt beilegen sollen.

Protarchos. Du meinst Schönheit, Wahrheit und Verhältnissmässigkeit?

Sokrates. Ja. Zuerst also nimm die Wahrheit, sieh dann auf diese drei Vernunft und Wahrheit und Lust, und lasse dir Zeit genug, und antworte dann dir selbst, ob die Lust oder die Vernunft verwandter ist mit der Wahrheit.

Protarchos. Was bedarf es dazu für Zeit? denn der Unterschied ist, denke ich, sehr gross. Denn die Lust ist das unzuverlässigste unter allen Dingen, so dass, wie die Rede geht, in den Lüsten des Geschlechtstriebes, welche für die grössten gehalten werden, sogar der Meineid die Verzeihung der Götter erhält, weil nämlich wie Kinder die Lüste auch nicht die mindeste Vernunft haben. Die Vernunft aber ist entweder ganz dasselbe wie die Wahrheit, oder ihr doch unter allen am ähnlichsten und das wahrste.

Sokrates. Nächstdem nun betrachte eben so auch die Verhältnissmässigkeit, ob die Lust mehr als die Einsicht, oder die Einsicht mehr als die Lust davon hat?

Protarchos. Auch das ist eine sehr leichte Untersuchung die du mir vorgelegt hast. Denn ich glaube etwas seiner Natur nach maassloseres als Lust und Ergötzung wird wol nicht leicht Jemand finden können, und so auch wol nichts abgemessneres als Vernunft und Erkenntniss.

Sokrates. Sehr wohl gesprochen. Doch aber sage uns auch noch das dritte. Hat die Vernunft mehr Antheil an der Schönheit als die Lust, so dass die Vernunft schöner ist als die Lust; oder umgekehrt?

Protarchos. Aber Vernunft und Einsicht, o Sokrates, hat doch wol niemand jemals weder wachend noch schlafend hässlich gesehen, oder irgendwie vorgestellt, dass sie so würde oder wäre oder sein würde.

Sokrates. Richtig.

Protarchos. Allerdings aber, wenn wir Jemand in Lüsten begriffen sehn und zwar in den grössten am meisten, und wir das lächerliche davon oder das allerschändlichste was dabei herauskommt zu sehen bekommen: so schämen wir uns selbst, und su-
66 chen es aus dem Gesicht zu bringen und zu verbergen soviel als möglich, indem wir dergleichen alles der Nacht überlassen, als dürfe es das Licht nicht sehn.

Sokrates. Also du wirst auf alle Weise sagen, o Protarchos, magst du es nun durch Boten bestellen müssen oder es Anwesenden erklären können, dass die Lust nicht das erste Besizthum ist, auch nicht das zweite; sondern das erste ist das Maass und das abgemessene und zeitige, und wem ähnlichen man sonst noch zuschreiben muss, dass es die ewige Natur erwählt habe.

Protarchos. Das ist allerdings einleuchtend aus dem eben gesagten.

Sokrates. Das zweite aber ist das gleichmässige und schöne und vollendete und hinlängliche, und alles was wiederum zu diesem Geschlecht gehört.

Protarchos. So scheint es allerdings.

Sokrates. Und wenn du als das dritte nach meiner Ahndung Vernunft und Einsicht seztest, würdest du wol nicht weit von der Wahrheit vorbeikommen.

Protarchos. Wahrscheinlich.

Sokrates. Wird nun nicht das vierte sein, was wir in der Seele selbst gesezt haben als Erkenntnisse und Künste und richtige Vorstellungen, werden die nicht nächst den dreien das vierte sein müssen, wenn sie doch dem Guten näher verwandt sind als die Lüste?

Protarchos. Vielleicht wol.

Sokrates. Das fünfte also sind die Lüste, welche wir als schmerzlose bestimmt haben, und reine Lüste der Seele allein genannt, welche den Wahrnehmungen folgen.

Protarchos. Vielleicht.

Sokrates. Aber im sechsten Geschlecht, sagt Orpheus, lasst ruhen den Kreis des Gesanges. Gleichermaassen nun scheint auch unsere Rede bei dem sechsten Punkt von ihrem Gericht zu ruhen, und es ist uns sonach nichts weiter übrig als nur dem Gesagten die Krone aufzusezen.

Protarchos. Das müssen wir also.

Sokrates. Wolan denn, das dritte Mal dem Retter, lasst uns dieselbe Rede durchgehn und bezeugen.

Protarchos. Welche doch?

Sokrates. Philebos behauptete das Gute sei uns die Lust, die ganze und vollständige.

Protarchos. Zum dritten Male, scheint es meintest du diesmal, Sokrates, sollten wir unsere anfängliche Rede wieder aufnehmen.

Sokrates. Ja, und so lass uns das weitere hören. Ich nun sah schon das was ich jezt durchgegangen bin, und aufsäzig gegen des Philebos nicht nur sondern vieler tausend Anderer öftere Rede, sagte ich dass die Vernunft weit besser sei und trefflicher als die Lust für des Menschen Leben.

Protarchos. So war es.

Sokrates. Und ahndend dass es noch vieles andere gebe, sagte ich, dass wenn uns das sich zeigte, was besser wäre als beides, wollte ich doch um den zweiten Preis für die Vernunft gegen die Lust mitkämpfen, und die Lust sollte des zweiten Preises verlustig gehen.

Protarchos. Das sagtest du allerdings.

Sokrates. Und nachher ja zeigte sich uns von diesen beiden 67
keines als allgemein auf die zulänglichste Weise zulänglich.

Protarchos. Ganz richtig.

Sokrates. Also wurde in dieser Rede gänzlich sowol die Vernunft abgewiesen als die Lust, dass keines von ihnen beiden das Gute selbst sein könne, da sie der Selbstständigkeit ermangelten, und der Kraft des hinreichenden und vollkommenen.

Protarchos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Nachdem sich nun aber ein drittes trefflicheres als jegliches von diesen gezeigt hatte, so zeigte sich nun doch wiederum die Vernunft tausendmal mehr als die Lust dem Wesen dieses siegenden verwandt und anhänglich.

Protarchos. Wie sollte sie nicht!

Sokrates. Also das fünfte nach der Entscheidung welche unsere Rede kund gemacht hat wäre dann die Lust.

Protarchos. So zeigte es sich.

Sokrates. Das erste aber doch auch nicht wenn alle Ochsen und Pferde und die andern Thiere insgesammt es behaupteten dadurch dass sie dem Vergnügen nachgehn; welchen eben wie die Wahrsager den Vögeln vertrauend die Meisten das Urtheil fällen,

die Lust sei uns das vorzüglichste im Leben, und die Neigungen der Thiere für gültigere Zeugen halten, als die Neigungen derer welche mit philosophischer Muse jedesmal weissagen.

Protarchos. Nun sagen wir gewiss Alle, o Sokrates, dass du es vollkommen richtig erklärt habest.

Sokrates. Und lasst mich also auch los.

Protarchos. Ein weniges nur ist noch übrig, o Sokrates; und du wirst doch nicht eher wollen ermüden als wir. Ich will dich aber an dieses rükkständige schon erinnern.

ANHANG.

THE AGES.

EINLEITUNG.

Neuerdings ist schon so oft und von so verschiedenen Orten her angedeutet worden, dieses Gespräch gehöre dem Platon nicht, dass nun wol eine besondere Beweisführung seiner Unächtheit nicht mehr nöthig ist. Denn Leser des Platon, welche sich einiges kritischen Sinnes erfreuen und einiger Sachkenntniss, werden nun wol die Gründe schon selbst gefunden haben; und für die andern wird ein solches Urtheil doch nur dadurch wahr, wenn es ihnen oft genug wiederholt wird, welches denn hiemit auch hier geschieht.

Die Fabel, wenn man so sagen darf, des kleinen Gespräches ist, dass Sokrates einen zum Schüler annimmt, und die Person selbst ist aus denen genommen, die in der Vertheidigungsrede des Sokrates als schon vor ihm gestorben erwähnt werden. Sonst ist Theages unseres Wissens ausser zweien Erwähnungen im Platon selbst nicht bekannt, und hat nicht beweisen gekonnt, ob es ihm viel oder wenig Heil gebracht noch spät genug nach der Sikelischen Niederlage die Bekanntschaft des Sokrates gemacht zu haben. In den Platonischen Dialogen ist freilich eine Schülerannahme nirgends so hervorgehoben und zum Gegenstande gemacht worden; dennoch hat unserm Verfasser eine Stelle aus einer Zwischenrede des Sokrates im Theaitetos als Urbild vorgeschwebt, deren tieferen Sinn er jedoch nicht verstanden hat mit in seine Darstellung zu verweben. Denn was dem Platon dort die Hauptsache ist, nämlich zu zeigen, wie Sokrates auf die Seinigen wirkte nicht sowol lehrend als die Wahrheit aus ihrer eigenen Seele entwikkelnd, dieses lässt unser Mann ruhig liegen, und hält sich nur an das daraus gefolgerte, dass es bei ganz gleicher Verfahrungsart dem Sokrates mit Einigen gelinge mit Andern auch wiederum nicht, vermöge einer göttlichen Schikkung oder Verherbestimmung. Dabei ist ihm begegnet zu verwechseln und auf eine höchst verkehrte Art wunderbar zusammenzurühren diese göttliche Schikkung und jenes persönliche Vorgefühl, welches dem Sokrates zur göttlichen Stimme

wird; weshalb denn die Stelle in der Vertheidigungsrede, wo Sokrates dieser Stimme erwähnt, der zweite Angel ist, um den sich das ganze Gesprächlein dreht. Es ist sehr merkwürdig, dass Platon in jener Stelle des Theaitetos den Sokrates gar nicht sagen lässt, dass jenes daimonische Zeichen ihm jemals gewehrt habe irgend Jemand überall unter seine Gesellschafter aufzunehmen, gleichsam als sei er sich hiezu Allen schuldig gewesen, und habe nicht gedurft sich ein bestimmtes Vorgefühl erlauben; daher denn leicht auf eine Zeitlang unter seinen Hörern auch solche sein konnten, die unfähig waren von seiner Lehre Nuzen zu ziehen. Sondern erst dann lässt er die Stimme eintreten, wenn ein untreu gewordener Schüler sich wieder anschliessen will, weil alsdann allerdings schon das innere Gefühl eine Stimme darüber haben muss, ob die Untreue nur für eine Verführung von aussen und die Wiederkehr für reine Liebe zum Wahren und Guten zu achten sei, oder ob umgekehrt die Untreue der Sieg der innern Natur sei, die Wiederkehr hingegen unrein. Dass Platon dort auf bestimmte Fälle Rükksicht genommen, auch noch ausser dem Aristides welchen er nennt, sei es nun von Schülern des Sokrates gewesen oder von seinen eigenen, wird Jedem einleuchten; aber auch diese bestimmte Absicht verleitet ihn nicht, aus dem Charakter herauszugehn, welchen Sokrates in der Vertheidigungsrede jenem daimonischen Zeichen beilegt, dass es nämlich bloss warnend gewesen. Unser Mann hingegen spricht zwar dieses wörtlich fast aus der Vertheidigungsrede nach, geht aber doch in der Darstellung selbst sorglos darüber hinaus, indem es bei ihm als eine Kraft erscheint, welche Einigen bestimmt zu Hülfe kommt und für sie wirksam ist. Hieran ist nun zunächst allerdings Schuld seine oberflächliche und verworrene Ansicht von jener Stelle des Theaitetos, entfernter aber gewiss dieses, dass unser Verfasser der daimonischen Stimme ein besonderes persönliches Wesen unterschiebt, und uns das Daimonische in einen kleinen Daimon umwandelt, eine Vorstellung die sich mit keiner einzigen ächt platonischen Stelle verträgt, und besonders durch die Art wie Sokrates in der Vertheidigungsrede die Beschuldigung seines Unglaubens widerlegt, als ganz unstatthaft erkannt werden muss, welches dort hoffentlich zur Genüge ist bewiesen worden.

Wie nun in anderen dem Platon untergeschobenen Dialogen grösstentheils kleine Geschichtchen aus dem Alterthum oder aus der Fremde die Dürftigkeit des Inhaltes verdekken müssen: so hier zwei Geschichtchen über die Kraft dieses kleinen Daimons, auch solche Ausgänge vorherzusagen, welche ganz von zufälligen Um-

ständen müssen abgehangen haben, eine Kraft, von der Platon nirgend etwas weiss, ja die auch durch die Ausdrükke des Xenophon nicht einmal gerechtfertigt wird. Vielleicht liess sich der Verfasser verführen durch eine Stelle im Euthyphron, wo dieser mit der Stimme des Sokrates zusammenstellt seinen eigenen göttlichen Trieb, vermöge dessen er in der Ekklesia wer weiss was für zufälliges vorhersagt. Die beiden Geschichtchen selbst sehen übrigens wunderlich genug aus. Die Eine nämlich, die eine bekannte platonische Person betrifft, wird nicht zu Ende geführt, und man bleibt ungewiss, ob der Verfasser sie als allgemein bekannt voraussezen musste, oder ob er sie eben so anderwärts gefunden, oder ob er nicht wusste, wie er aus dem angefangenen Mährchen herauskommen sollte. In der andern warnt die Stimme sogar vor einem Unternehmen, welches dem Sokrates durchaus unbekannt ist, nicht zu erwähnen dass uns, wie es scheint, der Weise mit gar schlechten Leuten in Gesellschaft gebracht wird von einer Art wie wir sie doch im Platon nicht finden.

Auch übrigens sieht der schlechte Nachahmer nur zu sehr hervor unter seiner Maske. Wie schlecht wird das nicht nachgesprochen aus dem Euthydemos, dass die Staatskunst über die Werke aller andern Künste herrscht. Wie häuft dieser Sokrates auf die langweiligste Art, tölpisch die Sokratische Induction auf Gerathewol nachäffend, Beispiele die keine sind, denn sie erläutern nichts, und ist immer noch nicht befriedigt, sondern fängt unter einer eben so langweiligen Form noch einmal an, nur um eine gemeine Kenntniss von gemeinen Dingen auszukramen! Wie muss sich Theages, damit nur noch ein Sprüchlein des Euripides abgeleiert werden kann, welches auch nichts neues zur Sache bringt, zu spät darauf besinnen, dass er doch eigentlich kein Tyrann werden will; wiewol er die Lust dazu vorher schon zugestanden hat, als ob der harmlose Knabe ein zweiter Alkibiades wäre oder ein Kallikles, denen er doch sonst in gar nichts ähnlich sieht. Und wie verdreht ihm hernach Sokrates die Aufgabe noch unter den Händen, als ob er nun nicht einmal ein Staatsmann werden wollte sondern nur ein guter Bürger, ohne ihn etwa im mindesten darüber belehrt zu haben, inwiefern beides einerlei ist oder verschieden. Doch alles schlecht gemachte aufzählen hiesse dem Inhalt nach — denn der Sprache nach ist in vielem Platonische Farbe genug — das ganze Gespräch abschreiben; und wir wollen lieber mit dem Ruhm und der Nachahmung seiner Kürze endigen.

THEAGES.

DEMODOKOS. SOKRATES. THEAGES.

121 *Demodokos.* O Sokrates, ich möchte wol etwas mit dir besonders sprechen, wenn du Musse hast. Und hättest du auch ein Geschäft, ist es nur nicht gar zu wichtig, so mache dir doch Musse um meinetwillen.

Sokrates. Ich habe auch so schon Muse; nun gar für dich ganz gewiss. Willst du mir also etwas sagen, so steht es dir frei.

Demodokos. Wollen wir also hieher in die Halle des Zeus des befreienden bei Seite gehn?

Sokrates. Wie es dir gefällt.

Demodokos. So lass uns gehen, Sokrates.

Alle Gewächse scheinen hierin dieselbe Weise zu haben, sowol was aus der Erde wächst als auch die Thiere, die übrigen sowol als der Mensch. Denn auch bei den Gewächsen ist dieses das leichteste für uns, die wir das Land bauen, alles zuzubereiten vorher zum Anpflanzen und dann das Anpflanzen selbst. Wenn aber das Gepflanzte nun aufgegangen ist: dann beginnt eine Pflege des Gepflanzten, die gar mannigfaltig ist und schwierig und beschwerlich. Eben so nun scheint es auch mit den Menschen zu stehn. Von meinen Angelegenheiten schliesse ich auch auf das Uebrige. Denn auch mir ist dieses Sohnes soll ich es Anpflanzung nennen oder Erzeugung das leichteste von allem gewesen, die Erziehung aber ist schwierig und immer in Furcht, weil ich um ihn besorgt bin. Von dem übrigen nun wäre gar viel zu sagen; aber die Lust, die ihm jezt angekommen ist, ängstiget mich gar sehr. Denn unedel ist sie freilich nicht, aber sehr bedenklich. Nämlich dieser hat uns Lust, o Sokrates, wie er sagt weise zu werden. Ich denke, es mögen von seinen Altersgenossen aus dem Demos einige, die zur Stadt gehn, ihm allerlei vorgesagt und ihn aufgereizt haben; die beneidet er nun, und lässt mir schon lange nicht Ruhe, immer

darauf dringend, ich solle Sorge für ihn tragen und einem von den Sophisten Geld geben, dass der ihn weise mache. Und mir liegt an dem Gelde wol weniger; ich glaube aber, er begiebt sich wo er hin will in keine kleine Gefahr. Bis jezt nun habe ich ihn durch Zureden noch zurükkgehalten; nun ich es aber nicht mehr vermag, halte ich es für das beste ihm nachzugeben, damit er sich nicht 122
etwa gar ohne mein Wissen einem zugselle und mir verderbt werde. Eben dazu bin ich also jezt hier, damit ich ihn bei einem von denen, die für Sophisten gelten, unterbringe. Du bist uns also recht zum Glükk erschienen, mit dem ich am liebsten über solche Dinge, wenn ich etwas unternehmen will, mich berathen möchte. Weisst du mir also einen Rath zu geben nach dem was du eben gehört, so darfst und sollst du.

Sokrates. Sagt man doch überhaupt, o Demodokos, Berathung sei eine heilige Sache. Ist nun irgend eine andere heilig, so ist es gewiss auch diese worüber du dich jezt berathen willst. Denn über nichts göttlicheres kann wol ein Mensch einen Beschluss zu fassen haben, als über seine eigne und seiner Angehörigen Ausbildung. Zuerst also wollen wir uns mit einander verständigen, ich und du, was wir glauben, dass dasjenige sei, worüber wir Beschluss zu fassen haben, damit nicht gar ich es für etwas anderes nehme und du wieder für etwas anderes, und wir erst hernach weit im Geschäft merken, wie lächerlich wir sind, ich der Rathgebende und du der Rathfragende, indem wir gar nicht dasselbe meinen.

Demodokos. Darin dünkst du mich ganz Recht zu haben, o Sokrates, und wir müssen es so machen.

Sokrates. Wol habe ich Recht, aber doch nicht ganz und gar, sondern ein klein wenig ändere ich um. Ich bedenke nämlich, dass vielleicht auch der Knabe gar nicht das begehrt, was wir glauben, sondern etwas anderes, und wir dann noch ungereimter sind, wenn wir über etwas anderes rathschlagen. Daher dünkt mich das richtigste, damit anzufangen, dass wir eben von ihm selbst zu erfahren suchen, was das recht ist, was er begehrt.

Demodokos. Wol mag es so am besten sein, wie du sagst.

Sokrates. So sage mir denn, was für einen schönen Namen hat der Jüngling, und wie sollen wir ihn anreden?

Demodokos. Theages ist sein Name.

Sokrates. Gewiss, Demodokos, einen schönen und andächtigen Namen hast du deinem Sohne beigelegt.

So sage uns denn, o Theages, du verlangst, so sprichst du,

weise zu werden, und willst, dein Vater soll dir eines solchen Mannes Umgang verschaffen, der dich weise machen kann?

Theages. Ja.

Sokrates. Weise aber nennst du die Kundigen wessen sie nun auch kundig sein mögen, oder die Nichtkundigen?

Theages. Die Kundigen nenne ich so.

Sokrates. Wie nun? hat dein Vater dich denn nicht lehren und unterrichten lassen in dem, worin hier die andern unterrichtet werden, die rechtlicher Eltern Kinder sind? wie lesen und die Leier spielen und ringen nebst den andern Leibesübungen?

Theages. Das hat er.

Sokrates. Und glaubst du also doch noch einer Wissenschaft zu ermangeln, zu welcher dir dein Vater billig noch verhelfen sollte?

123 *Theages.* Das glaube ich.

Sokrates. Was für eine ist das? sage es auch uns, damit wir dir dann den Willen thun können.

Theages. Er weiss es recht gut, Sokrates; denn ich habe es ihm oft gesagt. Aber er redet absichtlich so zu dir, als wüsste er nicht was ich recht will. Denn eben so und noch anders streitet er auch mit mir, und will mich bei Keinem einführen.

Sokrates. Gut, was du vor diesem zu ihm gesagt hast, das war gleichsam ohne Zeugen gesprochen. Nun aber nimm mich zum Zeugen und erkläre noch einmal in meiner Gegenwart, welches die Weisheit ist nach der du strebest? Denn sieh nur, wenn du Lust hättest zu der, vermittelst deren Menschen die Schiffe regieren, und ich dich fragte: o Theages, welche Weisheit fehlt dir noch, dass du dem Vater vorwirfst, er wolle dich zu Keinem hinbringen, bei dem du weise werden könntest? was würdest du mir antworten, was für eine es wäre? Nicht wahr, die Steuermannskunst?

Theages. Ja.

Sokrates. Wenn du aber Lust hättest in der Wissenschaft geschikkt zu werden, vermittelst deren man einen Wagen lenkt, und deshalb deinem Vater Vorwürfe machtest, und ich dich wieder fragte, was ist das für eine Wissenschaft? was würdest du antworten, dass sie wäre? Nicht die des Wagenlenkers?

Theages. Ja.

Sokrates. Zu der du aber nun Lust hast, ist die unbenannt oder hat sie einen Namen?

Theages. Ich glaube sie hat einen.

Sokrates. Kennst du nun etwa nur sie, nicht aber ihren Namen? oder auch den Namen?

Theages. Auch den Namen kenne ich.

Sokrates. Welches ist er also, sprich.

Theages. Welchen andern Namen, o Sokrates, könnte wol einer sagen dass sie hätte, als eben Wissenschaft.

Sokrates. Ist aber das Wagenlenken nicht auch Wissenschaft? Oder dünkt es dich, Unwissenheit zu sein?

Theages. Gewiss nicht.

Sokrates. Sondern Wissenschaft.

Theages. Ja.

Sokrates. Mit der wir was doch anfangen? Nicht durch die wir verstehen ein Gespann Pferde zu regieren?

Theages. Ja.

Sokrates. Und ist nicht auch die Steuermannskunst Wissenschaft?

Theages. Mich dünkt es.

Sokrates. Nicht die, durch die wir wissen Schiffe zu regieren?

Theages. Dieselbe allerdings.

Sokrates. Zu der du aber jezt Lust hast, was ist das für eine Wissenschaft? und was wissen wir durch sie zu regieren?

Theages. Mich dünkt die Menschen.

Sokrates. Etwa die kranken?

Theages. Wol nicht.

Sokrates. Denn das ist die Heilkunst. Nicht wahr?

Theages. Ja.

Sokrates. Aber die, durch welche wir die Sänger in den Chören zu regieren wissen?

Theages. Nein.

Sokrates. Denn das ist ja die Tonkunst.

Theages. Freilich.

Sokrates. Aber durch welche wir wissen die zu regieren, welche Leibesübungen treiben?

Theages. Nein.

Sokrates. Denn das ist ja die Gymnastik.

Theages. Ja.

Sokrates. Also durch welche wir wen doch bei welchem Geschäft regieren? Versuche es mir zu bezeichnen, wie ich dir das vorige.

Theages. Durch welche wir die in der Stadt regieren, dünkt mich.

Sokrates. Sind aber nicht in der Stadt auch die Kranken?

Theages. Ja, aber ich meine nicht diese allein, sondern auch die andern alle in der Stadt.

124 *Sokrates.* Ob ich nun wol verstehe, welche Kunst du meinst? Du scheinst mir nämlich nicht die zu meinen, durch welche wir die Schmitter zu regieren verstehen und die Winzer und die Pflanzer und die Säer und die Drescher; denn das ist die Akkerbaukunst, durch die wir diese regieren. Nicht wahr?

Theages. Ja.

Sokrates. Auch die, durch welche wir die Sägenden und Bohrenden und Schleifenden und Drechselnden zu regieren verstehen, auch die meinst du nicht. Denn ist das nicht die Tischlerkunst?

Theages. Ja.

Sokrates. Aber vielleicht durch die wir alle diese und auch die Akkerbauer und Tischler selbst, und alle Künstler insgesammt, und auch die es nicht sind und Männer und Weiber zu regieren wissen; diese Wissenschaft meinst du vielleicht?

Theages. Eben diese, o Sokrates, wollte ich schon immer andeuten.

Sokrates. Kannst du mir nun wol sagen, hat Aigisthos, der den Agamemnon tödtete in Argos über alle diese geherrscht die du meinst, über die Gewerbsleute und die ohne Gewerbe leben, und über Männer und Weiber insgesammt oder über irgend andere?

Theages. Nein, sondern über diese.

Sokrates. Und wie? Peleus der Sohn des Aiakos herrschte nicht der in Phthia über eben diese?

Theages. Ja.

Sokrates. Und dass Periandros der Sohn des Kypselos Herr in Korinthos gewesen, hast du wol auch gehört?

Theages. O ja.

Sokrates. Nicht wahr, indem er über eben diese herrschte in seiner Stadt.

Theages. Ja.

Sokrates. Und Archelaos der Sohn des Perdikkas der nur neuerlich in Makedonien regiert, glaubst du nicht dass der über eben diese regiert?

Theages. Allerdings.

Sokrates. Und als Hippias der Sohn des Peisistratos in dieser Stadt herrschte, über wen glaubst du dass er geherrscht habe? nicht über diese?

Theages. Wie sollte er nicht!

Sokrates. Kannst du mir nun wol sagen, was für einen Beinamen Bakis führt und Sibylla und unser Landsmann Amphilytos?

Theages. Was für einen andern wol, o Sokrates, als Orakelsänger.

Sokrates. Ganz richtig. Aber auch von diesen versuche mir so zu beantworten, was für einen Beinamen führen Hippias und Periandros um eben dieser Herrschaft willen?

Theages. Ich glaube Tyrannen. Denn was sonst?

Sokrates. Wer also Lust hat über die Menschen in der Stadt insgesammt zu herrschen, der hat Lust zu derselben Herrschaft wie sie, der tyrannischen, und ein Tyrann zu sein?

Theages. Offenbar.

Sokrates. Und zu dieser behauptest du Lust zu haben?

Theages. Es scheint, nach dem was ich selbst sagte.

Sokrates. O du Böser! Also unser Tyrann zu werden hast du Lust, und wirfst es deinem Vater schon lange vor, dass er dich nicht in eine Tyrannenschule zu Jemand in die Lehre schikkt? Und du, Demodokos, schämst dich nicht, dass du schon lange weisst, wonach dieser strebt? und wiewol du ihn könntest wohin geschikkt haben wo er ein Meister würde in dieser Wissenschaft nach der er strebt, beneidest du es ihm und willst ihn nicht hinschikken? Aber nun sieh, da er dich vor mir verklagt hat, so lass uns gemeinschaftlich berathschlagen, ich und du, wohin wir ihn wol schikken sollen, und durch wessen Umgang er ein geschikkter Tyrann werden könnte? 125

Demodokos. Ja beim Zeus, Sokrates, darüber wollen wir Rath pflegen. Denn es dünkt mich hiezu keine geringe Berathung nöthig zu sein.

Sokrates. Lass noch, Guter. Wir wollen ihn erst recht zur Genüge ausfragen.

Demodokos. So frage denn.

Sokrates. Wie wenn wir uns den Euripides etwas zu nuz machten, o Theages. Denn Euripides sagt irgendwo, Der Weisen Umgang macht die Herrscher weise nur. Wenn nun Jemand den Euripides fragte: o Euripides, worin weise sind die Männer deren Umgang die Herrscher weise macht? So wie wenn er gesagt hätte, der Weisen Umgang macht den Landmann weise nur, und wir ihn gefragt hätten, was für Weiser Umgang, was würde er uns geantwortet haben? Etwas anders als derer die im Landbau weise sind?

Theages. Nein, sondern dies.

Sokrates. Und wie wenn er sagte, der Weisen Umgang macht die Köche weise nur, und wir fragten, worin Weiser, was glaubst du werde er antworten? nicht der Kochkünstler?

Theages. Ja.

Sokrates. Und wenn der Weisen Umgang macht die Ringer weise nur, und wir fragten, worin Weiser: würde er nicht sagen, die es im Ringen sind?

Theages. Ja.

Sokrates. Da er nun aber gesagt hat, der Weisen Umgang macht die Herrscher weise nur, was wird er uns nun wol auf die Frage, worin Weiser meinst du Euripides, antworten, was für welche es wären?

Theages. Beim Zeus, ich weiss nicht.

Sokrates. Willst du also, dass ich es sage?

Theages. Wenn du willst.

Sokrates. Dasselbe ist es was Anakreon sagt, dass die Kallikrete verstehe. Oder kennst du das Gedicht nicht?

Theages. O ja.

Sokrates. Wie also? Eines solchen Umgangs begehrst auch du mit einem Kunstgenossen der Kallikrete, der Tochter der Kyane, der sich auf das Tyrannenwesen verstände, wie der Dichter es von jener sagt, um Tyrann zu werden über uns und die Stadt?

Theages. Schon lange, o Sokrates, spottest du und scherzest über mich.

Sokrates. Wie so? Sagst du nicht, dass du dieser Wissenschaft nachstrebst, durch die du über alle in der Stadt herrschen könntest? und wenn du dies thust, bist du dann nicht ein Tyrann?

Theages. Ich möchte wol, glaube ich, Tyrann sein am liebsten über alle Menschen, wo nicht doch über so viele als möglich, und auch du, glaube ich, und alle andere Menschen; und vielleicht noch lieber ein Gott sein. Aber das wollte ich doch gar nicht sagen, dass ich danach strebte.

126 *Sokrates.* Was ist es denn also wonach du strebst? Sagtest du nicht, du möchtest über die Bürger herrschen?

Theages. Aber nicht mit Gewalt noch wie die Tyrannen, sondern mit ihrem Willen, wie auch die andern im Staate berühmten Männer.

Sokrates. Meinst du etwa wie Themistokles und Perikles und Kimon und die andern, die in Staatssachen gewaltig gewesen sind?

Theages. Beim Zeus, diese meine ich.

Sokrates. Wie nun? wenn du in der Reitkunst wünschtest weise zu werden, zu wem glaubst du wol, dass du gehen müss-

test um ein tüchtiger Reiter zu werden? etwa zu andern als den Bereitern?

Theages. Nein gewiss nicht.

Sokrates. Sondern wiederum zu denen, die in der Sache selbst Meister sind und Pferde haben, und mit vielen immer umgehn, eigenen und fremden?

Theages. Offenbar.

Sokrates. Und wie wenn du im Schiessen weise werden wolltest, glaubst du nicht, dass wenn du zu den Schützen gingest, du hierin weise werden würdest, zu denen die Pfeile haben, und viele eigene und fremde immer gebrauchen?

Theages. So dünkt es mich.

Sokrates. Sage mir also, da du nun in der Staatskunst willst weise werden: glaubst du, dass du zu Andern gehen musst, um weise hierin zu werden, als eben zu diesen Staatsmännern, die selbst gewaltig sind in Staatssachen, und immer zu thun haben mit ihrem eigenen Staat und mit vielen andern sowol mit Hellenischen Staaten Verkehr treibend als barbarischen? Oder glaubst du mit irgend andern umgehn zu müssen, um weise zu werden darin, worin diese es sind, aber nicht mit ihnen selbst?

Theages. Ich habe von den Reden wol gehört, Sokrates, die sie sagen, dass du hierüber führest, dass dieser Staatsmänner Söhne um nichts besser sind als die der Schuster. Und du dünkst mich vollkommen recht zu haben nach dem was ich davon merken kann. Ganz unvernünftig wäre ich also, wenn ich glaubte, einer von diesen würde mir seine Weisheit mittheilen, seinen eigenen Sohn aber nicht darin gefördert haben, wenn er im Stande wäre hierin irgend einem andern Menschen förderlich zu sein.

Sokrates. Was würdest du also, bester Mann, beginnen, wenn du einen Sohn hättest, und er dir so zu schaffen machte, und erst sagte, er möchte gern ein guter Maler werden, und dir, seinem Vater, Vorwürfe machte, dass du eben hiezu nicht Geld an ihn wenden wolltest, dann aber wieder die Künstler selbst in diesem Fache die Maler verachtete, und nicht bei ihnen lernen wollte, oder die Flötenspieler, wenn er ein Flötenspieler werden wollte, oder die Leierspieler? wüsstest du wol, was du mit ihm anfangen und wohin du ihn anders schikken solltest, wenn er bei diesen nicht lernen wollte?

Theages. Beim Himmel! ich nicht.

Sokrates. Nun aber du es eben so machst mit deinem Vater, 127
wunderst du dich und tadelst ihn, dass er verlegen ist und nicht

weiss, was er mit dir anfangen und wohin er dich schikken soll? Denn unter den Athenern, die rechtliche und tüchtige Männer sind in Staatssachen, wollen wir dich zu welchem du selbst willst hinbringen, der dir umsonst seinen Umgang vergönnen wird; und so wirst du sowol das Geld sparen als auch in weit bessern Ruf kommen bei den meisten Menschen, als wenn du dich zu einem Andern hältst.

Theages. Wie nun, Sokrates? Gehörst du nicht auch unter die rechtlichen und tüchtigen Männer? Denn wenn du mit mir umgehn willst, habe ich genug und suche weiter keinen Andern.

Sokrates. Was sagst du da, Theages?

Demodokos. Gar nichts schlechtes, o Sokrates, sagt er, und mir wirst du auch dadurch gefällig sein. Denn ich wüsste nicht, was ich als einen glükklichern Fund ansehn könnte für diesen, als wenn er sich in deinem Umgange gefiele und du dich zu ihm halten wolltest. Ja ich schäme mich fast zu sagen, wie sehr ich es wünsche. Also bitte ich euch beide, dich dass du mit ihm umgehen wollest, und dich dass du nicht erst suchest dich zu einem Andern zu geben als zum Sokrates. So werdet ihr mich vieler und ängstlicher Sorgen entledigen; denn jezt bin ich sehr besorgt um diesen, dass er nicht auf einen Andern treffe, der sich dazu eigne ihn zu verderben.

Theages. Um mich, Vater, sei nun nicht länger besorgt, wenn du nur im Stande bist diesen zu überreden, dass er sich meinen Umgang gefallen lasse.

Demodokos. Sehr wohl gesprochen. Also, Sokrates, an dich richtet sich von nun an die Rede. Denn ich bin gern bereit, um es mit kurzem zu sagen, dir mich und alles meinige ganz aufs eigenste hinzugeben, wessen du nur bedürfen magst mit einem Wort, wenn du dich dieses Theages annimmst und ihm Hülfe leistest soviel du nur vermagst.

Sokrates. O Demodokos, dass es dir so grosser Ernst ist, wundert mich nicht, wenn du meinst, dass dieser von mir vorzüglich könne Nuzen ziehen. Denn ich weiss nicht, was ein vernünftiger Mann ernstlicher betreiben könnte, als dass sein Sohn ihm aufs beste gedeihe. Woher dir aber diese Meinung gekommen ist, dass ich besser im Stande wäre deinem Sohne förderlich zu sein, damit er ein guter Bürger werde als du selbst, und woher dieser glaubt, dass ich mehr als du ihn fördern könne, darüber wundere ich mich höchlich. Denn du bist erstlich älter als ich, dann hast du viele und wichtige Aemter unter den Athenern verwaltet, und

stehst bei den Anagyrasiern, deinen Zunftgenossen, in vorzüglichen Ehren und bei der übrigen Stadt Niemandem nach. An mir aber wird keiner von Euch dergleichen etwas gewahr. Dann auch, wenn nun einmal Theages den Umgang der Staatsmänner verschmäht, und Andere aufsucht welche sich dafür ausgeben, dass sie verstehen die Jünglinge zu bilden: so ist hier Prodikos der Keer und Gorgias der Leontiner und Polos der Akragantiner und viele andere, die so weise sind, dass sie in den Städten umhergehn und die 128
edelsten und reichsten Jünglinge überreden, denen freistände zu wem sie wollten unter ihren Mitbürgern unentgeltlich sich zu halten, diese überreden sie mit Hintansezung des Umganges Jener sich zu ihnen, die doch erst vieles Geld als einen hohen Preis ansezen, zu halten, und ihnen noch Dank dazu zu wissen. Von diesen solltet ihr wol billig einige vorgezogen haben, dein Sohn und du selbst; nicht aber mich; denn gar nichts verstehe ich von diesen glükkseligen und schönen Kunststükken. Ich möchte es freilich wol; aber ich sage ja das auch selbst immer, dass ich, mit einem Wort zu sagen, nichts verstehe ausser nur eine kleine Kunst, die Liebeskunst. In dieser Kunst glaube ich stärker zu sein als irgend einer sowol von den ehemaligen als den jezigen.

Theages. Siehst du wol, Vater, wie Sokrates gar nicht scheint Lust zu haben sich mit mir einzulassen? Denn meinerseits ist alles bereit, wenn er nur wollte. Aber er redet ja nichts als Scherz mit uns. Denn ich kenne unter meinen Altersgenossen und etwas ältern, die ehe sie mit ihm umgingen, nichts werth waren, nachdem sie sich aber zu ihm gegeben, zeigen sie sich in kurzer Zeit besser als alle hinter denen sie vorher zurükkstanden.

Sokrates. Weisst du wol, was für eine Bewandtniss es hiermit hat, o Sohn des Demodokos?

Theages. Ja wol beim Zeus, dass nämlich, wenn du willst, auch ich ein solcher werden kann wie jene.

Sokrates. Nicht so, Guter, sondern du bist ganz unbekannt mit der Bewandtniss dieser Sache; ich will sie dir aber erklären. Es begleitet mich nämlich durch göttliche Schikkung von Kindheit an etwas wunderbares. Es ist nämlich das eine Stimme, welche jedesmal, wenn sie sich hören lässt, mir von dem was ich thun will Abmahnung andeutet, zugeredet aber hat sie mir nie. Und wenn einer von den Freunden mir etwas anvertraut, und die Stimme lässt sich vernehmen, so ist es dasselbe; sie mahnt ab und lässt es ihn nicht ausführen. Und davon will ich euch Zeugen aufstellen. Den Charmides hier kennt ihr doch, den Schönen, den

Sohn des Glaukon. Dieser vertraute mir einmal, er wollte beim Wettlauf auftreten in den Nemeischen Spielen, und gleich wie er anfing zu sagen, dass er auftreten wolle, liess die Stimme sich vernehmen. Ich hielt ihn also zurükk und sagte ihm: Indem du sprachst habe ich die Stimme vernommen, die göttliche; also tritt nicht auf. Vielleicht, sprach er, deutet sie nur an, dass ich nicht siegen werde. Allein wenn ich auch nicht siegen soll, wird es mir doch Nuzen bringen, wenn ich mich diese Zeit hindurch geübt habe. Das sagte er, und schikkte sich an zum Wettlauf, und es lohnt wol von ihm zu erfahren, wie diese Uebung für ihn abgelau-
129 fen ist. Und wollt ihr so fragt des Timarchos Bruder, Kleitomachos, was Timarchos ihm gesagt hat, als er seinem Tode entgegenging wider den Rath des Göttlichen, er und Euathlos, der Eilläufer, der den Timarchos aufnahm auf seiner Flucht. Er wird euch also sagen, er habe ihm dieses gesagt.

Theages. Was denn?

Sokrates. O Kleitomachos, sagte er, ich muss jezt sterben, weil ich dem Sokrates nicht gehorchen wollte. Wie dies aber Timarchos meinte, will ich erklären. Als nämlich Timarchos vom Gastmahl aufstand und Philemon, der Sohn des Philemonides, um Nikias den Sohn des Heroskamandros umzubringen, wussten sie zwar nur beide allein um diese Nachstellung, Timarchos aber sagte im Aufstehn zu mir: Was meinst du nun Sokrates? ihr trinkt hier, ich aber muss mich anders wohin aufmachen; ich will aber bald wieder kommen, wenn es gut geht. Da geschah mir die Stimme, und ich sagte zu ihm: Keineswegs gehe mir weg, denn mir ist das gewohnte Zeichen geschehen, das göttliche. Da wartete er, und nachdem einige Zeit vorübergegangen, rüstete er sich wieder zum Gehn, und sagte, Nun gehe ich, Sokrates. Wiederum liess sich die Stimme vernehmen; ich nöthigte ihn also auch wiederum da zu bleiben. Zum dritten Male nun weil er mich nichts merken lassen wollte stand er auf ohne mir etwas zu sagen und entging mir indem er eine Zeit wahrnahm, wo ich anderswo aufmerkte; und so entfernte er sich und ging und führte das aus, was ihm hernach den Tod brachte. Daher er dann dieses sagte zu seinem Bruder, wie ich es euch jezt wieder sage, dass er nämlich sterben müsse, weil er mir nicht geglaubt habe. Eben so werdet ihr wegen der Ereignisse in Sikelien von Vielen hören, was ich von dem Untergange des Heeres gesagt habe. Doch das Vergangene könnt ihr von denen hören, die es wissen. Aber jezt gleich könnt ihr eine Prüfung anstellen mit dem Zeichen, ob es etwas bedeutet.

Denn als Sannion der Sohn des Kalos ins Feld zog, ist mir auch das Zeichen widerfahren. Er ist nun fort mit dem Thrasyllos ins Feld gegen Ephesos und Ionien; und ich glaube nun, dass er entweder sterben wird oder doch ein grosses Unglükk erleiden, und was übrigens die ganze Unternehmung betrifft, bin ich sehr besorgt ihretwegen.

Dieses alles nun habe ich dir erzählt, weil die Kraft dieses göttlichen Zeichens auch für das Verhältniss derer, die meines nähern Umganges pflegen, alles entscheidet. Denn Vielen ist es zuwider, und diesen wäre es nicht möglich irgend Nuzen zu haben von ihrem Umgange mit mir, so dass es mir auch nicht möglich ist mit ihnen umzugehn. Viele verhindert es zwar nicht sich zu mir zu halten, aber sie haben doch keinen Nuzen davon, wenn sie es thun. Welchen aber die Kraft dieses göttlichen Zeichens zu Hülfe kommt bei ihrem Umgang mit mir, das sind solche wie du auch kennen gelernt; denn sie machen gleich schnelle Fortschritte. Und auch von diesen wiederum welche fortschreiten haben nur einige einen bleibenden und dauernden Nuzen. Viele aber machen, so lange sie bei mir sind, wunderbare Fortschritte, wenn sie sich aber von mir entfernen, sind sie wiederum nicht besser als erst 130
einer. Dies ist einst dem Aristeides, dem Sohn des Lysimachos und Enkel des Aristeides, begegnet. Er hielt sich nämlich zu mir und schritt sehr fort in kurzer Zeit. Hernach fiel ihm ein Kriegsdienst vor, und er musste fort zu Schiffe. Als er nun zurükkkam, fand er, dass zu meiner Gesellschaft auch gehörte Thukydides, der Sohn des Milesias, Enkel des Thukydides. Thukydides aber war mir Tages zuvor etwas böse geworden im Gespräch. Als nun Aristeides zu mir kam, und mich begrüsst auch sonst mancherlei mit mir gesprochen hatte, sagte er: Und Thukydides, höre ich, ist verdriesslich auf dich und thut ordentlich vornehm, als ob er etwas wäre? — Ja, sprach ich, so ist es. — Und wie? sagte er, weiss er denn nicht was für ein Kerlchen er war, ehe er zu dir kam? — Es scheint wol eben nicht, sprach ich, bei den Göttern. — Allein auch mir, fuhr er fort, ergeht es ganz lächerlich, o Sokrates. — Wie so? fragte ich. — Weil, sagte er, ehe ich zu Schiffe ging, ich wol im Stande war mich mit jedem Menschen ordentlich einzulassen in Gespräch, und mich nicht schlechter zeigte in Reden als irgend einer, so dass ich auch den Umgang mit den feinsten Leuten aufsuchte. Nun aber im Gegentheil weiche ich jedem aus, von dem ich merke dass er irgend unterrichtet ist; so schäme ich mich über meine eigene Schlechtigkeit. — Hat dich denn, fragte ich,

dies Vermögen plözlich verlassen oder allmälig? — Allmälig, sagte er. — Als du es aber besassest, sagte ich, besassest du es etwa, weil du etwas von mir gelernt hattest, oder auf welche andere Weise? — Ich will es dir sagen, Sokrates, sprach er, wiewol es unglaublich klingt bei den Göttern, wahr ist es doch. Gelernt habe ich nämlich nie etwas von dir, wie du auch selbst weisst. Ich machte aber Fortschritte so oft ich bei dir war, wenn ich auch nur in einem Hause mit dir war und nicht in einem Zimmer, mehr aber wenn auch in einem Zimmer. Und wie mich dünkte, wenn ich in demselben Zimmer mit dir war, mehr wenn ich dich zugleich auch ansah indem du sprachst als wenn ich anders wohin sah. Bei weitem aber am meisten und besten nahm ich zu, wenn ich dicht neben dir sass und mich an dich hielt und dich berührte. Nun aber, sprach er, ist jene ganze Fertigkeit verschwunden.

So demnach, o Theages, steht es um den Umgang mit mir. Ist es dem Gotte genehm, so wirst du dich viel verbessern und schnell; wo aber nicht, dann nicht. Sieh also zu, ob es dir nicht sicherer ist dich von einem von jenen unterrichten zu lassen, die den Vortheil in ihrer Gewalt haben, den sie Andern bringen, lieber als bei mir dich so zu befinden, wie es eben kommt.

Theages. Mich dünkt, o Sokrates, wir sollten es so machen.
131. Wir wollen im Umgang mit einander dieses göttliche versuchen. Zeigt es sich uns nun günstig, so ist das am besten; wo nicht, so wollen wir alsdann gleich Rath pflegen, was wir thun sollen, ob uns zu einem andern halten, oder ob versuchen, das dir beiwohnende göttliche zu überreden durch Gelübde und Opfer und was uns sonst die Wahrsager angeben werden.

Demodokos. Seze nun dem Knaben nichts weiter entgegen hierauf, o Sokrates. Denn ganz recht hat Theages.

Sokrates. Wohl, wenn ihr glaubt, dass wir so thun sollen, so wollen wir es thun.

DIE NEBENBUHLER.

EINLEITUNG.

Gegen die Aechtheit dieses kleinen Gespräches zeuget wol alles gleich bestimmt vom Anfang bis zu Ende und das Aeusserlichste wie das Innerlichste, sofern es dergleichen darin giebt. Schon die Namenlosigkeit der Personen, das plump herausfordernde Verfahren des Sokrates am Anfang, und die Art wie er, selbst erzählend, mit Verkündigung des allgemeinen Beifalls schliesst, der ihm zu Theil geworden. Noch mehr findet gewiss Jeder bei näherer Ansicht überall einen gänzlichen Mangel an platonischer Urbanität und Ironie, auf welche doch gerade das Gespräch seiner ganzen äussern Anlage nach die bestimmtesten Ansprüche macht. Der niemals doch in solcher Trennung ausgesprochene Gegensaz zwischen Musik und Gymnastik ist hier in zwei ungebildeten Gesellen lebendig gestaltet, welche als Liebhaber athenischer Knaben aus edlem Geschlecht kaum denkbar sind, der eine gleichsam ein Athlet, der andere vorgeblich ein Musiker, von dem aber kein musikalisches Wort, ja nicht einmal überhaupt eine zusammenstimmende Rede gehört wird. Fragt man nach dem Inhalt: so muss man eigentlich den Saz dafür anerkennen, dass die Philosophie nicht Vielwisserei ist, denn mit diesem beginnt das Gespräch und mit diesem schliesst es auch wieder; eine Unterscheidung, auf welche der platonische Sokrates wol gelegentlich hinweisen oder sie scherzhaft behandeln kann, wenn er es mit Sophisten zu thun hat, die sich der Vielwisserei rühmen, die aber Platon schwerlich, nachdem er auch nur eines seiner Werke geschrieben, zum Gegenstand eines eigenen Gesprächs machen konnte, wofern er nicht unter diesem Vorwand noch etwas anderes leisten oder irgend etwas mehreres lehren wollte, dergleichen man aber hier vergeblich sucht. Aber auch für Platons erste Uebung wäre dieses Gespräch weit zu schlecht, so unbeholfen und leer ist es. Denn nachdem sich So-

krates schon hat zugeben lassen, dass nur mässiges überall Nuzen schaffe, nicht vieles, bringt er nicht einmal die unmittelbare Folgerung heraus, dass also die Philosophie etwas schlechtes sein müsste, wenn sie Vielwisserei wäre, sondern geht erst zu einer hier ganz müssigen Frage über, die er auch gleich wieder fallen lässt auf eine solche Art, wie es einem Leser des Platon ganz fremd erscheinen muss, und fängt alsdann das vorige wieder von vorn an auf eine andere Weise, um wenigeres daraus zu folgern, als er vorher schon gewonnen hatte, nämlich nur dass alsdann der Philosoph unnüz und eine überflüssige Person wäre, so lange es noch Meister in den einzelnen Künsten giebt, gleichsam als ob er vorher, ohne es zu wollen, zu weit gegangen wäre. Auf diese Behandlung folgt endlich noch eine dritte, um zu zeigen, dass es Kenntnisse giebt, in denen es einem Manne, wie der Philosoph sein muss, schimpflich ist, nur jenen zweiten Rang zu behaupten, zu dem die Vielwisserei es doch nur bringen kann. Allein wie vieles gar nicht zur Sache gehöriges und auch gar nicht zu andern Zwekken benuztes ist nicht diesem lezten Theil eingemengt! Das von der Einerleiheit der Gerechtigkeit und der Rechtspflege scheint die Tendenz zu haben, einen auffallenden Sprachgebrauch zu rechtfertigen, der ein paarmal in Platons Schriften vorkommt; wie aber die Lehre von der Einerleiheit der vier Haupttugenden hier auf eine höchst triviale Weise abgeleiert wird, dies ist nur daraus zu erklären, weil eben diese Lehre einer von den allgemeinsten Tummelplätzen war, und sich auch aus den oberflächlichsten Reminiscenzen leicht etwas darüber zusammenschreiben liess. Dagegen sind mancherlei Gelegenheiten, die sich sehr ungesucht dazu darbieten mussten ausser jener verneinenden Erklärung über die Philosophie auch etwas bejahendes zu sagen oder anzudeuten oder wenigstens auf einen andern Weg zu weisen, wo man ihre Erklärung suchen müsse, völlig unbenuzt geblieben. Für einen, der diese platonische Kunst auch nur einigermassen verstanden hätte, wäre es in der That eine nicht unwürdige Aufgabe gewesen, von diesem Begriff der Vielwisserei aus, etwa nach Analogie dessen was im Euthydemos von der königlichen Kunst gesagt wird, auf die richtige Ansicht von der Philosophie hinzuführen; und noch jezt könnte sich ein geschikter Nachahmer, der unserm Gespräch die Glieder verständig einrenken und es in diesem Sinn weiter bilden wollte, hieran versuchen. Daher man auch glauben möchte, dass der erste Gedanke zu dem Gespräch und die ersten Grundstriche,

die doch eine solche Richtung verrathen, vielleicht mittelbar oder unmittelbar von einem besseren herrühren als die Ausführung, oder dass irgend eine Tradition von platonischen Unterhaltungen zum Grunde liege. Allein das Machwerk selbst, wie es hier vor uns liegt, für platonisch zu halten, oder gar noch bestimmter für den schuldig gebliebenen dritten Theil jener Trilogie, also für die Darstellung des Philosophen zu der des Staatsmannes und des Sophisten, dies ist das wunderlichste was sich nur denken lässt.

DIE NEBENBUHLER.

SOKRATES erzählt.

132 Zu Dionysios dem Grammatiker ging ich hinein, und traf dort die unter den jungen Leuten für die ausgezeichnetsten gelten der Gestalt nach, und von den angesehensten Vätern, mit ihren Liebhabern. Zwei von den Knaben nun waren eben in einem Streit begriffen, worüber aber, das konnte ich nicht recht vernehmen. Sie mussten aber wol über den Anaxagoras oder den Oenopides streiten; wenigstens sah ich, dass sie Kreise beschrieben und gewisse Neigungen mit den Händen sich überneigend darstellten, und dass sie sehr vertieft waren. Ich darauf, ich hatte mich nämlich neben den Liebhaber des einen von ihnen gesezt, stiess diesen also mit dem Ellbogen an, und fragte, was doch die beiden Knaben so eifrig betrieben, und sagte, Gewiss ist es etwas Grosses und Schönes wobei sie solchen Eifer beweisen. — Er antwortete, Was doch Grosses und Schönes? Sie schwazen eben über die Erscheinungen am Himmel, und treiben Albernheit mit Philosophiren. — Ich nun wunderte mich über seine Antwort, und sagte, Junger Mann, etwas Schlechtes dünkt dich das Philosophiren zu sein? Oder warum sprichst du so verdriesslich? — Da nun der Andere, denn er sass neben diesem als sein Nebenbuhler, hörte wie ich fragte und jener antwortete, sprach er, Es thut dir kein Gutes, Sokrates, dass du diesen auch nur fragst, ob er die Philosophie für etwas Schlechtes hält. Oder kennst du ihn nicht dafür, dass er sein ganzes Leben lang noch nichts anderes gethan hat, als sich raufen und dann wieder sich voll füllen und schlafen? Was meinst du also wol, könne er anders antworten, als dass die Philosophie etwas Schlechtes ist. — Dieser nämlich von den beiden Liebhabern hatte sich auf Musik gelegt, jener aber über den er so loszog auf die Gymnastik. Daher glaubte ich, ich müsste wol den einen, den ich vorher gefragt, lieber loslassen, weil er sich selbst nicht einmal dafür aus-

gab in Reden erfahren zu sein sondern nur in Thaten, und dagegen den, der sich für weiser gab, ausfragen um doch, wenn ich könnte, einigen Vortheil von ihm zu ziehen. Ich sagte also, ich habe die Frage insgemein vorgelegt, und glaubst du nun, sie besser beantworten zu können als jener, so frage ich dich dasselbe wie ihn, ob du das Philosophiren für etwas Schönes hältst oder nicht? — Als wir so ohngefähr sprachen, merkten die Knaben darauf und schwiegen, und wurden mit Beseitigung ihres Streites unsere Zuhörer. Und wie nun dabei den Liebhabern zu Muthe war, weiss ich nicht, ich aber war ganz in Entzükken ausser mir; denn jedesmal werde ich von schönen Jünglingen so entzükkt. Es schien mir aber doch auch der eine von ihnen nicht minder Pein zu haben als ich, demohnerachtet aber antwortete er mir und zwar sehr ruhmredig. Wenn ich, sprach er, o Sokrates, glaubte, das Philosophiren wäre etwas schlechtes, so würde ich mich kaum für einen Menschen halten, auch keinen Andern der so dächte, womit er auf seinen Nebenbuhler deuten wollte, und recht laut sprach, damit sein Liebling es hören möchte. — Darauf sagte ich, Also für etwas schönes hältst du das Philosophiren? — Allerdings, sagte er. — Und wie, fragte ich, dünkt es dich möglich von irgend einer Sache zu wissen, ob sie schön oder hässlich ist, wovon man überall nicht weiss, was sie ist? — Nein, sagte er. — Also weisst du, sprach ich, was das Philosophiren ist? — Allerdings, sagte er. — Was ist es denn? sprach ich. — Was wol anders, sagte er, als das Solonische. Denn Solon sagt ja, Ich von Tage zu Tag' altere weiter belehrt. So dünkt auch mich müsse, wer philosophiren will, doch immer etwas lernen, sei er nun alt oder jung, damit er so viel als möglich im Leben wisse. Dies nun schien mir anfänglich etwas gesagt zu sein, hernach aber bedachte ich mich, und fragte ihn, ob er denn die Philosophie für Vielwisserei hielte? — Da sagte er, Allerdings. — Und hältst du die Philosophie nur für schön oder auch für gut? fragte ich. — Auch für gut, gar sehr. — Siehst du nun dies als etwas der Philosophie eignes an, oder glaubst du, es verhalte sich mit andern Dingen eben so? wie die Liebe zur Gymnastik, hältst du diese nicht nur für schön, sondern auch für gut? oder nicht? — Da sagte er sehr scherzhaft, Beides. Nämlich zu diesem will ich gesagt haben, dass sie keins von beiden ist; dir aber, o Sokrates, gestehe ich ein, dass sie etwas schönes ist und gutes. — Glaubst du nun auch, dass bei den Leibesübungen die Vielthuerei in Anstrengungen die Liebe zur Gymnastik ist? — Freilich, antwortete er, so wie ich auch im Philosophiren

die Vielwisserei für die Liebe zur Weisheit halte. — Da sprach ich, Glaubst du denn, dass die, welche sich der Leibesübungen befleissigen, etwas anderes begehren als das, woraus ihnen eine tüchtige Beschaffenheit des Leibes entsteht? — Eben dieses, antwortete er. — Machen also etwa, fragte ich, die vielen Anstrengungen den Leib tüchtig? — Und wie könnte man wol, sprach er, durch wenige Anstrengungen zu einer solchen Tüchtigkeit ge-
134 langen? — Da dünkte mich, es wäre nunmehr Zeit den Gymnastiker aufzuregen, damit er mir zu Hülfe käme mit seiner Erfahrung in der Gymnastik. Also fragte ich ihn, Warum aber, Bester, schweigst du uns so still, und lässt diesen dergleichen sagen? Meinst denn auch du, dass die Tüchtigkeit des Leibes dem Menschen durch die vielen Anstrengungen entsteht oder durch die mässigen? — Ich, sprach er, o Sokrates, glaubte jenes Bekannte liesse sich auch jezt erkennen, dass die mässigen Anstrengungen den Leib tüchtig machen. Woher also? würdet ihr nicht sonst einen überwachten und ausgehungerten Mann sehen, ungelenk im Genick und mager von Abquälungen? — Als er dies sagte, freuten sich die Knaben und lachten, der Andere aber erröthete. — Und ich sprach, Wie nun, giebst du jezt zu, dass weder die vielen noch die wenigen Anstrengungen den Menschen zum Wohlbefinden des Leibes verhelfen, sondern die mässigen? oder willst du dich noch wehren gegen uns zwei für deinen Saz? — Und er antwortete, Gegen diesen wollte ich noch gar gern streiten, und bin gewiss dass ich im Stande wäre, der Behauptung durchzuhelfen, die ich aufgestellt habe, und wenn ich eine noch weit schlechtere als diese aufgestellt hätte, denn an dem ist gar nichts. Mit dir aber brauche ich nicht gegen meine Ueberzeugung Rechthaberei zu treiben, sondern ich gestehe dir zu, dass nicht viele, sondern mässige Uebungen den Menschen zum Wohlbefinden verhelfen. — Und wie die Speisen? die mässigen oder die vielen? fragte ich. — Auch von den Speisen gestand er dasselbe. — Da nöthigte ich ihn noch weiter auch von allem andern, was den Leib betrifft, zu dem Geständniss, dass das Mässige am vortheilhaftesten sei, aber weder das Viele noch das Wenige. Und er gestand überall das Mässige. Und wie, sprach ich, von dem was die Seele angeht, nüzt ihr das mässig oder das unmässig beigebrachte? — Das mässige, sagte er. — Und von dem was der Seele beigebracht wird, sind nicht auch eins die Kenntnisse? — Das gestand er. — Auch von diesen also nüzen nur die mässigen, nicht die vielen? — Das gestand er. — Wen würden wir nun wol Recht thun zu fragen, was für

Bewegungen und Speisen wol die mässigen sind für den Leib? — Wir kamen überein alle Drei entweder den Arzt oder den Meister der Leibesübungen. — Wen aber über die Aussaat des Samens, wieviel hier wol die mässige ist? — Und hierüber, waren wir eins, den Landmann. — Wen aber thäten wir Recht über die Saat und Einpflanzung der Kenntnisse in die Seele zu fragen, wie viele und welche die mässigen sind? — Und hier befanden wir uns nun alle in Verlegenheit. Da fragte ich sie im Scherz, Wollt ihr also, 135
weil wir doch in Verlegenheit sind, dass wir diese Knaben fragen? Oder schämen wir uns etwa, wie Homeros von den Freiern sagt, sie hätten nicht gewollt, dass es einen andern geben sollte, der den Bogen spannen könnte? Da sie aber schienen unlustig zu sein zu dieser Untersuchung: so versuchte ich die Sache anderswie zu überlegen, und sagte, Welcherlei Kenntnisse dürfen wir ohngefähr vermuthen dass vorzüglich zu denen gehören, welche der Philosoph lernen muss, wenn doch nicht alle, noch auch viele? — Da nahm jener weisere das Wort und sagte, Die schönsten und anständigsten Kenntnisse wären die, von denen einer den meisten Ruhm haben würde in der Philosophie; und den meisten Ruhm würde einer haben, wenn er schiene in allen Künsten erfahren zu sein oder doch in den meisten und am meisten der Rede werthen, indem er dasjenige davon lernte, was anständigen Leuten zu lernen ziemt, was nämlich zum Verständniss gehört, nicht zur Ausübung. — Meinst du es also etwa so, sprach ich, wie bei den Maurern, denn da kannst du für fünf oder sechs Minen einen ganz geschikkten Maurer haben, einen Baumeister aber wol kaum für zehntausend Drachmen. Es giebt deren ja auch nur sehr wenige unter den Hellenen. Meinst du nicht etwa so etwas? — Und nachdem er mich angehört, räumte er ein, dass er es auch so meine. — Da fragte ich ihn, ob es nicht unmöglich wäre für Einen auch nur zwei Künste auf diese Art zu verstehn, geschweige viele und grosse? — Darauf sagte er, Du musst mich nicht so verstehen, Sokrates, als meinte ich, der Philosophirende müsse jede Kunst genau verstehn, so wie der, der sie selbst inne hat, sondern nur wie es einem freien und unterrichteten Manne ziemt im Stande zu sein, dem was ein Künstler sagt zu folgen vorzüglich vor andern Anwesenden und selbst auch eine Meinung dazu zu geben, so dass er immer als der gebildetste und verständigste erscheint unter den Anwesenden, wo von Künsten gesprochen und gehandelt wird. — Darauf, denn ich war noch zweifelhaft über seine Rede, was sie eigentlich wollte, fragte ich, Verstehe ich etwa

wie du es meinst mit dem Philosophen? Mich dünkt nämlich, du meinst es etwa so wie in den Kampfspielen die Fünfkämpfer sich verhalten zu den Läufern oder Ringern. Denn sie werden von diesen übertroffen in der eignen Uebung eines Jeden und stehen ihnen nach als die zweiten, unter den andern Kämpfern aber sind sie die ersten und besiegen sie. Zu so etwas, meinst du vielleicht, mache auch das Philosophiren diejenigen, welche sich mit dieser Beschäftigung einlassen, dass sie hinter den ersten zwar in dem Verständniss einer jeden Kunst zurükkbleiben, die Andern aber in-
136 dem sie den zweiten Preis erlangen übertreffen, und solchergestalt in allen Dingen ein Untermeister werde wer philosophirt hat. Als einen solchen scheinst du mir ihn zu bezeichnen. — Sehr gut, o Sokrates, sagte er darauf, scheinst du mir aufgefasst zu haben, wie es um den Philosophen steht, indem du ihn dem Fünfkämpfer verglichen hast. Denn ein solcher ist er offenbar, der sich keiner Sache ganz zum Dienst ergiebt, und nichts bis zur Genauigkeit durcharbeitet, so dass er wegen seines Fleisses in diesem einen müsste in allem andern zurükkbleiben, wie die Künstler, sondern der sich mit allem mässig befasst. — Nach dieser Antwort wollte ich doch nun recht bestimmt erfahren, was er eigentlich meine, und fragte ihn, Ob er sich denn die Guten als brauchbar vorstellte oder als unbrauchbar? — Als brauchbar doch gewiss, o Sokrates, sagte er. — Also wenn die Guten brauchbar, sind wol die Schlechten unbrauchbar? — Das gab er zu. — Und wie? hältst du die Philosophen für brauchbar oder nicht? — Für brauchbar, gestand er, und noch dazu für die brauchbarsten, sagte er, hielt er sie. — Wol, so lass uns denn nachsehen, wenn du Recht hast, wo uns doch diese Halbmeister brauchbar sind. Denn das ist doch offenbar, dass der Philosoph schlechter ist als jeder von denen, welche die Künste wirklich inne haben. — Das gestand er. — Du also, sprach ich, wenn du entweder selbst krank wärest oder einer von deinen Freunden, um den es dir sehr ernstlich zu thun ist, würdest du, um für die Rükkehr der Gesundheit zu sorgen, jenen Halbmeister den Philosophen ins Haus holen, oder würdest du den Arzt nehmen? — Ich, sprach er, beide. — Nicht so, sagte ich, sprich mir nicht von beiden, sondern welchen du eher und lieber nehmen würdest. — Darüber, sagte er, kann wol Niemand im Zweifel sein, dass man nicht den Arzt eher und lieber nähme. — Und wie? in einem vom Sturm bedrängten Schiffe, welchem würdest du dich und das Deinige lieber anvertrauen, dem Steuermann oder dem Philosophen? — Ich dem Steuermann. — Ist nun nicht

auch in allen andern Dingen, so lange es einen Meister giebt, der Philosoph zu nichts nuz? — So zeigt es sich, sprach er. — Jezt also ist uns der Philosoph doch ein unbrauchbarer; denn wir haben ja Meister. Wir hatten aber ausgemacht, die Guten wären brauchbar, und die Schlechten unbrauchbar. — Er war genöthiget dies einzugestehen. — Was soll ich dich nun hiernächst fragen? oder wäre es unartig noch zu fragen? — Frage was du willst. — Ich will auch nichts, sprach ich, als nur noch einmal zusammennehmen, was gesagt worden ist. Es steht aber damit so. Wir sind übereingekommen, die Philosophie wäre etwas schönes und wir selbst wären Philosophen; die Philosophen aber wären gut, und die guten 137
auch brauchbar, die schlechten aber unbrauchbar. Dann haben wir aber auch wieder zugegeben, die Philosophen wären, so lange die Künstler da wären, unnüz, Künstler aber wären immer da. Haben wir das nicht zugegeben? — Allerdings, sprach er. — Wir haben also, wie es scheint nach deiner Rede wenigstens, zugegeben, wenn Philosophiren heisst der Künste kundig sein auf die Art wie du sagst, dass sie alsdann schlecht und unbrauchbar sind so lange es noch Künste unter den Menschen giebt. Aber, Freund, dass es nur nicht etwa gar nicht so mit ihnen steht, und das gar nicht Philosophiren heisst, sich mit den Künsten abgeben, und in Vielthuerei und Vielwisserei mühselig leben, sondern ganz etwas anderes. Denn ich glaubte auch, dies wäre eine Schande, und man nennte die gemeine Leute, die sich mit den Künsten abgäben.

Wir können aber so noch genauer sehn, ob ich Recht habe, wenn du mir dieses beantworten willst. Wer versteht die Pferde recht zu bändigen? etwa die, welche sie besser machen oder Andere? — Die, welche sie besser machen. — Und wie die Hunde? wer die besser zu machen versteht, versteht der nicht auch sie recht zu bändigen? — Ja. — Also dieselbe Kunst bessert und bändiget auch auf die rechte Art? — Das behaupte ich, sagte er. — Und weiter, die nun bessert und auf die rechte Art bändiget, unterscheidet die nicht auch die guten und die schlechten, oder ist dies eine andere? — Dieselbe, sagte er. — Willst du nun dieses auch in Beziehung auf die Menschen zugestehen, dass die, welche sie bessert auch die ist, welche sie auf die rechte Art bändiget, und welche die guten und schlechten unterscheidet? — Allerdings, sagte er. — Und dieselbe, die dies mit Einem kann, kann es auch mit Vielen, und die mit Vielen auch mit Einem? — Ja. — Und mit den Pferden und allem andern ist es eben so? — Das behaupte ich. — Welches ist nun die Wissenschaft, welche die in

den Städten unbändigen und gesezwidrigen auf die rechte Art bändiget? Nicht die Rechtspflege? — Ja. — Nennst du nun etwa eine andere die Gerechtigkeit als eben diese? — Keine andere. — Und durch dieselbe Kunst, wodurch man sie bändiget, unterscheidet man auch die Guten und Schlechten? — Durch dieselbe. — Und wer Einen unterscheidet, der wird auch Viele unterscheiden? — Ja. — Und wer dies an Vielen nicht erkennt, der erkennt es auch nicht an einem? — Das behaupte ich. — Wenn also ein Pferd die guten und schlechten Pferde nicht erkennt, so erkennt es auch sich selbst nicht, was für eins es ist? — Das behaupte ich. — Und wenn ein Ochse die guten und schlechten Ochsen nicht erkennt, so erkennt er auch sich selbst nicht, was für einer er ist. — Ja, sagte er. — Eben so auch ein Hund? — Er gestand es. — Wie nun, wenn einer ein Mensch ist, und die guten und schlechten
138 Menschen nicht erkennt, ist dem dann nicht auch von sich selbst unbekannt, ob er gut oder schlecht ist, da er ja auch ein Mensch ist? — Das räumte er ein. — Und sich selbst nicht erkennen, heisst das besonnen sein oder nicht besonnen sein? — Nicht besonnen sein. — Sich selbst erkennen also ist besonnen sein? — Das behaupte ich, sagte er. — Dieses also, wie es scheint, befiehlt auch jene Schrift im delphischen Tempel, Besonnenheit zu üben und Gerechtigkeit. — So scheint es. — Und vermittelst dieser nämlichen verstehn wir auch Andere recht zu bändigen? — Das behaupte ich. — Und durch die wir Andere recht zu bändigen verstehen, das ist Gerechtigkeit; durch welche aber sich selbst und Andere recht zu erkennen, das ist Besonnenheit? — So scheint es. — Einerlei also ist Gerechtigkeit und Besonnenheit? — Offenbar ja. — Und so werden doch auch Städte gut verwaltet, wenn den Unrechtthuenden ihr Recht widerfährt? — Ganz richtig, sagte er. — Also ist auch die Staatskunst dieselbige? — Das schien ihm auch so. — Und wie, wenn ein Mann den Staat recht verwaltet, heisst der nicht Herrscher und König? — Ja. — Und vermöge der königlichen und Herrscherkunst verwaltet er sie doch? — Allerdings. — Also auch diese Künste sind dieselben mit jenen? — Offenbar. — Und wie, wenn Ein Mann ein Hauswesen richtig verwaltet, wie heisst der? nicht Hausvater und Herr? — Ja. — Wird nun auch der durch Gerechtigkeit sein Haus recht verwalten oder durch eine andere Kunst? — Durch Gerechtigkeit. — Also ist dies einerlei wie es scheint, König, Herrscher, Staatsmann, Hausvater, Herr, Besonnener, Gerechter? Und Eine Kunst die Königs- und Herrscherkunst, die Staatskunst, die Hausverwaltungskunst, die

Besonnenheit, die Gerechtigkeit? — So zeigt es sich, sagte er. — Wie also? soll es dem Philosophen zwar, wenn der Arzt etwas über die Kranken sagt, schimpflich sein dem Gesagten nicht folgen, noch selbst ein Wort dazu geben zu können, und wenn einer von den übrigen Meistern etwas von seinem Geschäft sagt eben so: wenn aber ein Richter oder König oder einer von den jezt beschriebenen, hierin soll es ihm nicht zur Schande gereichen, nicht folgen und nichts eigenes dazu beitragen zu können? — Wie sollte das nicht Schande sein, o Sokrates, über so wichtige Dinge nichts vorbringen zu können! — Wollen wir also sagen, der Philosoph müsse auch hierin der Fünfkämpfer sein und der Halbkünstler, und indem er den zweiten Rang einnimmt, unnüz bleiben so lange noch einer von jenen da ist? Oder darf er doch zuerst schon sein Hauswesen nicht einem Andern überlassen, noch sich mit der zweiten Stelle hierin begnügen, sondern selbst es in Ordnung halten durch gehöriges Rechtsprechen, wenn ihm sein Hauswesen gut soll verwaltet werden? — Das räumte er mir freilich ein. — Dann auch wol, wenn seine Freunde ihm ihre Angelegenheiten überlassen und die Stadt ihm etwas aufträgt zu untersuchen und zu schlichten, ist es auch hierin schändlich sich als der zweite zu zeigen, 139
oder der dritte und nicht der erste zu sein. — So dünkt es mich. — Weit gefehlt also, Bester, dass das Philosophiren Vielwisserei wäre und Beschäftigung mit allerlei Künsten. — Als ich dies sagte, schämte der weisere sich seiner vorigen Behauptung und schwieg; jener ungebildete aber sagte, es wäre so; und auch die Andern lobten, was gesagt worden war.

ALKIBIADES

DER

SOGENANNTE ERSTE.

EINLEITUNG.

Bekanntlich haben ältere Commentatoren des Platon dieses Gespräch vorzüglich gerühmt als den besten Eingang in die Weisheit des Mannes, und den Anfängern empfohlen mit diesem am liebsten das Studium der Schriften des Platon zu beginnen. Auch ist nicht zu läugnen, dass darin vielerlei berührt wird und angeregt, worüber andere Schriften des Platon nähere Auskunft geben, und dass dennoch nichts darin zu schwer ist oder zu tief und dunkel auch für den am wenigsten vorbereiteten Neuling. Allein so wie in alten und neuen Zeiten immer Viele, die selbst nichts sonderliches zu erfinden vermocht, doch nicht ohne Erfolg Einleitungen ausgearbeitet haben in die Weisheit Anderer: so könnte dieses Wort sachkundiger Männer auch in Beziehung auf unser Gespräch ganz in seinen Ehren und Würden bestehen bleiben, wenn gleich dieses vor dem Richterstuhl einer scharfen und genauen Kritik nicht als ein Werk des Platon sollte erfunden werden. Es ist freilich gar wenig belohnend Zweifel dieser Art als der erste mitzutheilen und die Gründe dafür auseinanderzusezen; denn der kritische Sinn ist sparsam vertheilt, und vielleicht unter denen, die dessen nicht ermangeln, die genaue Kenntniss des Schriftstellers, ohne welche doch nicht geurtheilt werden kann, noch sparsamer; so dass der Anzweifelnde zunächst wenigstens ganz allein unter den grossen Haufen derer geräth, welche, unempfänglich für Untersuchungen dieser Art, hernach in Vertheidigung des Hergebrachten weder sonderlich belehrend verfahren, noch auch ergözlich. Hier indessen ist es Sache des Berufs, und nicht zu umgehen dass wir unsere Meinung sagen über das vorliegende Gespräch. Und so sei es denn noch einmal unternommen und gesagt, dass dieses kleine Werk, welches von denen, die in Pausch und Bogen zu bewundern pflegen, von je her vorzüglich ist gepriesen worden, uns ziemlich geringfügig und schlecht erscheint, und zwar auf eine solche

Weise dass wir es dem Platon nicht zuschreiben können, und wenn auch noch so viele, die seinen Geist beschwören zu können glauben, ihn hier aufs deutlichste wollen vernommen haben. Aber auch nur unsere Meinung werden wir sagen, ohne etwa grosse Anstrengungen zu machen, damit Andere dafür gewonnen werden; sondern wir wollen hier nur die Hauptpunkte, worauf es ankommt, im Allgemeinen aufstellen, und in den Anmerkungen gelegentlich auf die einzelnen Beispiele dazu hinweisen. Mag dann Jeder es halten wie er will, und mögen Andere, denen es der Mühe werth scheint, die Sache hin und her wendend auch für das allgemeine Urtheil die Entscheidung näher herbeiführen.

Zuerst wollen wir nun weissagen, was, wenn anders unserm Gefühl etwas zu trauen ist, dem aufmerksamen und mit dem Geiste des Platon schon befreundeten Leser begegnen wird, wenn er das Gespräch zuerst durchlaufen hat, dass es ihm nämlich den Eindruck von einer sonderbaren und ihm ungewohnten Ungleichförmigkeit geben wird. Einzelne sehr schöne und ächt platonische Stellen findet er sparsam zerstreut in einer schlechten Masse schwimmend, welche theils aus klein zerhakktem um nichts sich abeilendem Dialog besteht, theils aus langen Reden. Von diesen ist die erste so langweilig, dass wenn der Gott das mündliche Zusammentreffen des Sokrates und Alkibiades, wie es scheint, ausdrükklich aufsparen wollte, bis die Gelegenheit diese Rede zu halten da war, er keinem von beiden einen grossen Dienst geleistet hat. Die zweite rühmt unter Auskramung wunderlicher statistischer Notizen persische und lakedaimonische Tugenden und Reichthümer, auch die Tugenden schon mehr Xenophontisch als Platonisch, die Reichthümer aber und die weichliche Pracht, weil Ironie in diesen anpreisenden Beschreibungen nicht zu finden ist, durchaus unsokratisch. Demnächst wird der Leser sich auch ganz unbefriedigt fühlen, und beklagen dass er sich habe durchschlagen müssen durch unnüze Weitläuftigkeiten, welche erhoben werden über die leichtesten Dinge, und dass dagegen über das Bedeutendste oberflächlich sei hingegangen, oder es ihm so zu sagen ganz kurz vor dem Munde sei abgebrochen worden. Will er dann, nachdem dieser erste Eindruck überwunden ist, näher untersuchen, was doch das Gespräch eigentlich will; so wird er nicht recht wissen, wohin er sich wenden soll, zuerst aber gewiss eingestehen, dass es von dem, was die zweite Ueberschrift verheisst, dass es nämlich von des Menschen Natur handeln soll, blutwenig enthält. Aeusserlich angesehn hat das Ganze in seiner Bildung eine falsche Aehnlichkeit mit gewissen

Gesprächen unseres zweiten Theils. Wie nämlich diese so zu sagen zuerst ein äusseres Thema haben, welches ausdrükklich angekündigt wird, aber doch gewissermassen nur die Schale des Ganzen bildet, und dann noch ein verborgenes mit jenem zusammenhängendes, welches tiefere Aufschlüsse enthält: so könnte man auch hier das für das äussere Thema halten, dass Sokrates dem Alkibiades beweisen will, er müsse sich noch andere Kenntnisse erwerben, ehe er sich an die Führung der öffentlichen Angelegenheiten begebe, und dagegen alles das für den eigentlichen Kern, was Sokrates zur Sprache bringt um diesen Beweis zu führen. Allein auch das erste ist nicht rein ausgeführt; denn theils beweiset Sokrates doch nicht, dass er allein vermag den Alkibiades zu lehren wessen er bedarf, theils geht er auf der andern Seite auch wieder über dies Thema hinaus, und lässt sich zum Schluss noch einiges merken von der Unterweisung selbst. Noch weniger aber bildet das dazwischen gestellte für sich einen festen Kern. Denn dass Alkibiades was gerecht sei weder erfunden noch gelernt hat, dass das gerechte und nüzliche dasselbe ist, und dann wieder dass Perikles, wiewol ein vortrefflicher Staatsmann und hier mehr als irgend in andern Platonischen Reden ohne Spur von Ironie gepriesen, dennoch keinen klug gemacht habe, dies alles hängt gar nicht unter sich zusammen, und jedes steht nur da in seiner losen äusserlichen Beziehung auf den schlechten Gemüthszustand des Alkibiades. Endlich dass gar philosophische Geheimnisse in diesen Reden sollten aufgeschlossen sein, daran ist auch von weitem nicht zu denken. Vielmehr ist sogar von manchen ächt platonischen Lehren, die sehr nahe mit dem Gesagten zusammenhängen, auch nicht die mindeste Spur hier anzutreffen. So konnte sich Alkibiades aus einem sehr unbequemen Dilemma befreit haben durch die leiseste Erwähnung der Lehre von der Erinnerung; anderes wieder hängt zusammen mit der Unterscheidung zwischen Erkenntniss und Vorstellung; aber an beiden wird ganz rein vorbeigegangen, und nur auf die äusserlichste Weise erinnert eine Stelle an den Laches, eine andere an den Gorgias, wieder eine an den Protagoras.

Freilich haben aber auch die Meisten das Geheimniss und den eigentlichen Zwekk des Gesprächs nicht in diesen Reden gesucht, sondern vielmehr in dem Wenigen was hier am Schluss gesagt ist über die nothwendige Selbsterkenntniss. Dieses nun tritt allerdings anfänglich auf mit vielen Ansprüchen auf Tiefsinn, wendet sich aber auch bald zum alleroberflächlichsten hin, und wir

müssen an ein Paar ganz populären Säzen genug haben, die wir anderwärts weit schöner ausgeführt finden. Sonach bleibt kaum etwas anderes übrig, wenn man einen eigenthümlichen Inhalt namhaft machen soll als das zum Behuf der Kenntniss des Menschen gebotene Hineinschauen in die Gottheit; allein auch dieses weiss unser Gespräch nur sehr schlecht durchzuführen; so dass dieser Brokken wahrlich des ganzen Apparates nicht werth erscheint, dessen einzelne Glieder übrigens auch gar nicht mit ihm zusammenhängen. Wie sich denn überhaupt in der Composition keine Spur zeigt von einer solchen inneren Beziehung alles einzelnen auf ein einiges, wie wir sie anderwärts bei Platon finden. Eben so vergeblich sucht man hier den strengen dogmatischen Zusammenhang des Sophisten und des Philebos, oder auch jene scheinbare Passivität des Sokrates in Führung des Gespräches, bei welcher alles um so mehr rein aus der Sache selbst hervorzuwachsen scheint; sondern mit blosser Willkühr schaltet Sokrates und ruft eines nach dem andern hervor, überall, wenn er gleich der Worte viele macht, die Sache kürzer abbrechend als er sonst pflegt, und jedes einzelne wirklich nur auf Beschämung seines Mitunterredners hinwendend, so dass das Ganze einen eristischen Charakter bekommt, den auf diese Weise kein anderes platonisches Gespräch an sich trägt.

Und wenn man nun bedenkt, dass der so schnöde behandelte Mitunterredner nicht etwa ein Sophist ist, welcher in seiner Nichtigkeit dargestellt werden soll, noch auch ein Knabe welcher sich einige Verhöhnung zum Nuz und Frommen Anderer muss gefallen lassen, auch nicht nur sonst ein edler Athener, sondern der dem Platon überall als der geistreiche Liebling seines Lehrers gefeierte Alkibiades: so möchte man wol behaupten, dass die Behandlung des Verhältnisses dieser beiden, und die Haltung oder vielmehr die Haltungslosigkeit beider Personen noch unplatonischer ist als irgend etwas in unserm Gespräch. Gleich dieser Sokrates mit der stummen Rolle, die er bei seinem Liebling schon so lange gespielt zu haben sich rühmt, und dieser genauen Bewachung, die ihm weder tröstlich sein konnte noch seiner würdig, und nun gar sich einführend mit einer langen Rede, dergleichen er sonst hasst, und mit einer Anmassung die er noch mehr hasst, als ob er nämlich der einzige Lehrer sein könnte in der Staatskunst, dieser ist ja offenbar das gerade Widerspiel des platonischen Sokrates. In der Darstellung seines Verhältnisses zum Alkibiades ist übrigens so pedantisch als möglich jeder Schein der Knabenliebe vermieden, und rechter Werth darauf gelegt, dass Sokrates den Alkibiades auch

nicht einmal angeredet habe, bis die Zeit seiner Blüthe so gut als ganz vorüber war. Wie soll man aber dieses reimen mit der Art, wie dasselbe Verhältniss im Protagoras und im Gastmahl behandelt ist? Im Protagoras lebt Perikles auch noch, und doch erscheinen Sokrates und Alkibiades als alte Bekannte, die schon viel mit einander mussten verkehrt haben; und was Alkibiades im Gastmahl erzählt, muss doch auch aus der Zeit seiner Blüthe sein; denn schwerlich soll er doch erzählen, er habe als ein Verblühter sich dem Sokrates zum Liebling aufdringen gewollt! Aber nun gar wie erscheint Alkibiades selbst ohne alle Aehnlichkeit mit dem welcher uns sonst dargestellt wird! Zuerst sollte man glauben, er sei hier nach dem Muster des Kallikles oder des Ktesippos zugeschnitten, aber bald wendet er sich und zeigt sich ungeheuer demüthig und eingeschüchtert, so dass er auch gar nicht in Harnisch zu bringen ist, obgleich Sokrates ihn immer wieder aufs neue und oft ohne Noth und ohne Recht anführt und ihn unzufrieden abführt mit seinen Antworten. Kurz wie man es auch betrachtet, unser Gespräch ist in dieser Hinsicht entweder die Widerlegung aller übrigen platonischen, oder diese sind die seinige. Wer nun auch dies nicht fühlt, dem ist freilich nicht zu rathen, sondern ihm nur Glükk zu wünschen, dass er sich so wohlfeil platonisch ergözen kann. Andere aber möchten wir noch auf etwas aufmerksam machen, woraus sich vielleicht in der Folge — denn wir selbst sind gar nicht gesonnen diese Sache hier auch nur anzuregen — genauere Aufschlüsse ergeben könnten über die eigentliche Entstehungsart und Herkunft unseres Gespräches. Nämlich was darin am meisten Platonisch ist, mag freilich zum Theil Nachahmung sein bald nähere bald entferntere von anderen Stellen, und was den Inhalt betrifft Reminiscenz aus anderen Werken, theils ist es von der Art, dass man zwar nicht glauben kann, Platon habe es gerade so geschrieben, aber doch es habe vielleicht aufgezeichnetes aus seinen Unterredungen dabei zum Grunde gelegen, wie zum Beispiel die Abhandlung über das Verhältniss des Gerechten zum Vortheilhaften, die ein sehr brauchbares Beispiel war zu seiner Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe. Aber einige einzelne Stellen sind doch auch in der That von solcher Beschaffenheit, dass man sich nicht sehr weigern würde anzunehmen, sie wären eben so aus Platons Griffel gekommen. Nimmt man nun dazu, wie das Meiste hier wirklich gar nicht ausgeführt, sondern nur als Thema aufgestellt ist, wie schroff die Uebergänge von einem zum andern grösstentheils sind oder wie unbeholfen, zumal da wo ein Stükk schlechter

leerer Dialektik endiget, oder ein neues anfängt und wie das bessere, was durch diese fremdartigen Zuthaten aus einander gezerrt und entstellt ist, in einem weit genaueren Zusammenhang stehen könnte: so möchte man fast auf den Gedanken kommen, ein unmittelbarer Schüler des Platon habe irgendwie an sich gebracht einen wahrscheinlich aus früheren Zeiten herrührenden Entwurf seines Lehrers zu einem Gespräch, welchen dieser aber hernach nicht ausgeführt sondern verworfen, und was er darin lehren wollte, später in andere Gespräche, in den Gorgias und Menon und noch spätere vertheilt habe. Schwerlich aber würde dieses Gespräch, wenigstens wenn Platon es wirklich selbst ausgearbeitet hätte, Alkibiades geheissen haben. Dieser schikkte sich wol gar nicht zu einem solchen Zwiesprach mit Sokrates. Denn einen passiven Unterredner abzugeben, wenn auch von der besten Art, wie etwa Theaitetos, konnte seiner sprudelnden Lebhaftigkeit nicht zugemuthet werden, und in eine heftige Polemik gegen Sokrates, wie etwa Kallikles, konnte ihn wol Platon auch kaum sezen wollen: so dass sich ziemlich gewiss behaupten lässt, Platon habe statt der zwei Alkibiadesse, die ihm bis jezt beigelegt worden sind, gerade keinen geschrieben.

ALKIBIADES.

SOKRATES. ALKIBIADES.

Sokrates. O Sohn des Kleinias, ich glaube du wunderst dich, 104
dass ich, der ich dein erster Liebhaber gewesen, nun die übrigen aufgehört haben, mich allein nicht abwendig machen lasse, und dass die übrigen haufenweise sich mit dir unterhielten, ich aber seit vielen Jahren dich auch nicht einmal angeredet habe. Hievon nun ist die Ursache nicht ein menschliches, sondern ein dämonisches Hinderniss gewesen, von dessen Kraft du auch in der Folge noch hören wirst. Jezt aber, da es mich nicht mehr hindert, habe ich mich dir genaht, und bin der guten Hoffnung, dass es mir auch künftig nicht mehr entgegen sein wird. In dieser Zeit nun habe ich ziemlich Acht gegeben und gemerkt, wie du dich gegen deine Liebhaber verhieltest. Nämlich ohnerachtet ihrer so viele gewesen und gar hochsinnige, war doch keiner, der nicht wäre überragt von deiner Grossartigkeit zur Flucht gebracht worden. Die Gründe aber, vermöge deren du so über sie hinweggesehen, will ich dir darlegen. Du meinst keines Menschen bedürftig zu sein zu nichts, weil das was du hast so reichlich ist, dass du nichts brauchst vom Leibe anfangend bis zur Seele. Denn du meinst zuerst sehr schön zu sein und sehr wohlgewachsen, und das kann Jeder deutlich sehen, dass du dich hierin nicht irrest; dann auch von dem glänzendsten Geschlecht in deiner Vaterstadt, welche wiederum die grösste ist unter den hellenischen; und hier rühmst du dich von Vaterseite die trefflichsten Freunde und Verwandten zu haben, welche dir dienen würden, wenn es irgend nöthig wäre, und von Mutterseite nicht wenigere noch geringere. Mehr aber als alles insgesammt was ich angeführt, glaubst du vermöge dir Perikles der Sohn des Xanthippos, welchen dein Vater dir und deinem Bruder zum Vormunde gesezt, der nicht nur in dieser Stadt auszurichten vermag was er nur will, sondern auch in ganz Hellas und bei vie-

len und grossen Geschlechtern der Ausländer. Ich würde auch hinzusezen, wie reich du bist: aber hierauf scheinst du mir am wenigsten gross zu thun. Mit dem allen nun dich brüstend hast du deine Liebhaber überwunden, und sie, weit unter dir darin, sind überwunden worden, und dir ist das nicht entgangen. Daher weiss ich auch gewiss dass du dich wunderst, was ich wol denke, dass ich mich gar nicht abwendig machen lasse von der Liebe, und was für eine Hoffnung ich wol haben muss, dass ich noch bleibe, da die Andern schon zurükkgetreten sind.

Alkibiades. Und vielleicht weisst du nicht, Sokrates, dass du mir nur um ein weniges zuvorgekommen bist. Denn ich hatte eben im Sinne dir zuerst entgegenzugehn und dich auf dasselbige anzureden, was du doch eigentlich willst, und was für eine Hoffnung im Auge habend du mich quälst, und überall, wo ich nur bin, auf das sorgfältigste dich auch zeigest. Denn ich wundere mich in der That was doch deine Absicht ist, und möchte es gern erfahren.

Sokrates. Also wirst du mir, wie es scheint, willig zuhören, wenn du doch, wie du sagst, Lust hast zu erfahren was ich denke, und ich also als zu einem der hören und aushalten will, reden kann.

Alkibiades. Gewiss gar sehr, also rede nur.

Sokrates. Siehe wol zu; denn es wäre kein Wunder, wenn ich wie ich schwer angefangen habe, nun auch schwer wieder aufhören könnte.

Alkibiades. O Guter, rede nur, ich will schon hören.

Sokrates. So sei es denn geredet. Schwer ist es freilich wol für einen Liebhaber sich an einen Mann wenden, dem Liebhaber nichts anhaben können; dennoch aber muss ich es wagen, meine Meinung kund zu thun. Nämlich, o Alkibiades, wenn ich dich mit demjenigen, was wir eben durchgegangen sind, zufrieden gesehen hätte, und gesonnen dein Leben damit hinzubringen: so hätte ich schon längst von meiner Liebe abgelassen, wie ich von mir selbst
105 glaube. Nun aber will ich dich noch ganz anderer Gedanken die du hegst vor dir selbst bezüchtigen, woraus du auch erkennen wirst, dass ich immer sehr wohl auf dich Acht gehabt habe. Ich denke nämlich von dir, dass wenn dir einer der Götter sagte, o Alkibiades, willst du wol das behaltend, was du jezt hast, leben, oder lieber gleich todt sein, wenn es dir nicht erlaubt sein soll grösseres zu erwerben? ich denke du würdest wählen todt zu sein.

Und nun, auf welche Hoffnung lebst du? das will ich dir sagen. Du glaubst, sobald du nur bei den Volksversammlungen der Athener zugegen sein werdest, und das werde ja in gar wenigen Tagen geschehen, werdest du den Athenern dort zeigen, dass du solcher Ehre werth seiest, wie weder Perikles noch irgend ein Anderer von allen, die nur je gewesen, und wenn du ihnen dies gezeigt, werdest du dann am meisten vermögen in der Stadt; wärest du aber hier der grösste, dann wärest du es auch bei den andern, nicht nur Hellenen sondern auch den Barbaren, die mit uns in demselben Welttheil wohnen. Und wenn nun derselbige Gott dir sagte, hier in Europa solltest du zwar herrschen, aber nach Asien solle dir nicht erlaubt sein überzugehen und an die dortigen Angelegenheiten deine Hand zu legen: so dünkt mich werdest du auch auf diese Bedingungen allein nicht leben wollen, wenn du nicht mit deinem Namen und deiner Macht kurz zu sagen alle Menschen erfüllen darfst. Und ich meine, ausser dem Kyros und Xerxes hältst du wol keinen sonderlich der Rede werth. Dass du nun diese Hoffnung hegst weiss ich sehr wohl, und vermuthe es nicht nur. Vielleicht nun wirst du sagen, weil du weisst, dass ich wahr rede, Was hat doch aber dies, o Sokrates, mit dem zu schaffen was du vorhattest zu erklären, weshalb nämlich du nicht von mir abliisst? Das will ich dir sagen, lieber Sohn des Kleinias und der Deinomache. Nämlich allen diesen Gedanken ist es dir unmöglich die Krone aufzusezen ohne mich, so grosse Gewalt glaube ich zu haben über deine Angelegenheiten und über dich. Deshalb glaube ich auch, hat mir so lange der Gott nicht verstattet mit dir zu reden, auf den ich wartete, wann er es doch zulassen würde. Denn so wie du Hoffnungen hegest, vor der Stadt zu beweisen dass du ihr alles werth bist, und wenn du es bewiesen, dann nichts mehr sein würde, was du nicht gleich solltest ausrichten können: so hoffe auch ich bei dir alles auszurichten, wenn ich dir gezeigt habe, dass ich dir alles werth bin, und dass weder Vormund noch Verwandter noch sonst jemand im Stande ist dir die Macht zu verschaffen, nach der du strebst, ausser ich, mit Gott freilich. So lange du nun jünger und ehe du so grosser Hoffnung voll warest liess mich, wie mich dünkt, der Gott nicht mit dir reden, damit ich nicht vergeblich redete. Nun aber hat er es verstattet, denn nun möchtest du mich wol hören.

Alkibiades. Noch viel wunderlicher, o Sokrates, kommst du 106
mir nun vor, nachdem du angefangen zu reden, als so lange du

mir schweigend nachgingest. Wiewol du auch damals schon gar sehr so aussahest. Ob ich nun dieses im Sinne habe oder nicht, darüber hast du, wie es scheint, schon entschieden, und wenn ich es auch läugnen wollte, würde mir das wol nicht helfen dich zu überreden. Wol denn! wenn ich nun dies aber auch noch so sehr im Sinne habe: wie soll mir das durch dich werden, so dass es ohne dich gar nicht geschehen könnte, weisst du mir das wol zu sagen?

Sokrates. Fragst du etwa, ob ich eine lange Rede darüber vorzutragen weiss, wie du gewohnt bist zu hören? Das ist freilich nicht meine Sache. Aber zeigen kann ich dir allerdings, wie ich glaube, dass sich dies wirklich so verhält, wenn du mir nur ein weniges dabei willst zu Hülfe kommen.

Alkibiades. Wenn es nur keine schwere Hülfsleistung ist, die du meinst, so will ich wol.

Sokrates. Dünkt es dich schwer zu antworten, was gefragt wird?

Alkibiades. Nicht schwer.

Sokrates. So antworte denn.

Alkibiades. Frage nur.

Sokrates. Ich darf also doch fragen, als hättest du das im Sinne, was ich sage, dass du gedenkst?

Alkibiades. Das sei so, wenn du willst, damit ich nur erfahre, was du doch sagen wirst.

Sokrates. Wolan denn. Du gedenkst also, wie ich sage, binnen kurzer Zeit dich daran zu geben mit den Athenern zu rathschlagen. Wenn ich nun, indem du im Begriff wärest die Bühne zu besteigen, dich bei der Hand fasste und fragte, O Alkibiades, weil die Athener worüber doch gedenken jezt Rath zu pflegen, bist du aufgestanden um auch Rath zu ertheilen? Doch wol weil über etwas, was du besser verstehst als diese? was würdest du antworten?

Alkibiades. Ich würde offenbar sagen, Allerdings über etwas, was ich besser weiss als diese.

Sokrates. Also was du weisst, darin bist du auch ein guter Rathgeber?

Alkibiades. Wie sollte ich nicht!

Sokrates. Und du weisst doch wol nur das, was du entweder von Andern gelernt oder selbst erfunden hast?

Alkibiades. Was für anderes sollte ich wol!

Sokrates. Kannst du nun wol irgendwenn etwas erlernt ha-

ben oder erfunden, ohne dass du es weder lernen noch selbst suchen wolltest?

Alkibiades. Das kann ich nicht.

Sokrates. Wie nun? hast du wol je suchen oder lernen gewollt, was du schon zu wissen glaubtest?

Alkibiades. Gewiss nicht.

Sokrates. Also was du jezt weisst, dafür gab es doch eine Zeit, wo du es nicht zu wissen glaubtest?

Alkibiades. Nothwendig.

Sokrates. Allein was du gelernt hast, das weiss ich doch ohngefähr; sollte mir aber etwas entgangen sein, so sage es mir. Du hast, soviel ich mich erinnere, die Sprache gelernt, und die Leier spielen und fechten, denn die Flöte wolltest du ja nicht lernen. Dies ist es, was du verstehst, wenn du nicht etwas gelernt hast mir unbemerkt; ich glaube aber nicht, dass du so jemals aus dem Hause gegangen bist weder bei Tage noch bei Nacht.

Alkibiades. Ich habe auch keine andere Schulen gemacht als diese.

Sokrates. Wirst du also wol, wenn die Athener über Buch- 107
staben rathschlagen, wie sie richtig schreiben sollen, alsdann aufstehn um deinen Rath auch zu ertheilen?

Alkibiades. Beim Zeus, ich nicht.

Sokrates. Aber wenn über das Leierschlagen?

Alkibiades. Keinesweges.

Sokrates. Aber über das Fechten pflegen sie ja wol gar nicht zu rathschlagen in der Versammlung?

Alkibiades. Freilich nicht.

Sokrates. Also wenn sie worüber doch rathschlagen? doch wol nicht wenn über Gebäude?

Alkibiades. Auch nicht.

Sokrates. Denn da wäre wol ein Baumeister ein besserer Rathgeber als du.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Auch wol nicht, wenn sie über das Wahrsagen rathschlagen?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Denn da wäre wieder ein Wahrsager besser als du.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und zwar er mag klein sein oder gross, schön oder hässlich, vornehmer oder geringer Abkunft.

Alkibiades. Freilich wol.

Sokrates. Denn von dem Wissenden, denke ich, kommt guter Rath in jeder Sache, nicht von dem Reichen.

Alkibiades. Wie könnte es anders sein!

Sokrates. Ob also der, welcher ihnen zuspricht, arm ist oder reich, das wird den Athenern nichts verschlagen, wenn sie wegen der Bewohner der Stadt rathschlagen, wie sich diese wol gesund erhalten können; sondern sie werden nur suchen, dass der Rathgeber ein Arzt sei.

Alkibiades. Ganz natürlich wol.

Sokrates. Wenn sie also was doch überlegen, wirst du mit Recht auftreten, wenn du auftrittst ihnen Rath zu ertheilen?

Alkibiades. Wenn ihre eigenen Angelegenheiten, o Sokrates.

Sokrates. Meinst du die des Schiffbaues, was für Schiffe sie sollen zimmern lassen?

Alkibiades. Nicht doch, Sokrates.

Sokrates. Denn Schiffe zu bauen, denke ich, verstehst du nicht. Ist das die Ursache, oder sonst etwas?

Alkibiades. Nein, sondern dieses.

Sokrates. Also die Berathschlagung über welche von ihren Angelegenheiten meinst du denn?

Alkibiades. Wenn sie über Krieg und Frieden rathschlagen, o Sokrates, oder über sonst eine von den Angelegenheiten des Staats.

Sokrates. Meinst du wenn sie rathschlagen, mit wem sie Frieden machen sollen und mit wem Krieg führen und auf welche Weise?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Müssen sie nun nicht dies, mit wem es am besten ist?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und dann wann es am besten ist?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Und so lange als es besser ist?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wenn nun die Athener sich beratheten, mit wem man ringen muss, und mit wem lieber mit dem blossen Vorderarm kämpfen und auf welche Weise: würdest dann du besseren Rath geben oder der Meister in Leibesübungen?

Alkibiades. Der letztere offenbar.

Sokrates. Weisst du nun wol zu sagen, worauf sehend er seinen Rath darüber ertheilen würde, mit wem man ringen muss und mit wem nicht? und wann und auf welche Weise? — Ich meine es so. Man muss doch mit denen ringen, mit denen es besser ist? oder nicht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und soviel Gänge als es besser ist? 108

Alkibiades. So viele.

Sokrates. Und auch dann, wann es besser ist?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Und wer singt muss bisweilen die Leier schlagen zum Gesang und tanzen?

Alkibiades. Das muss er.

Sokrates. Und nicht wahr dann wenn es besser ist?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und so lange als es besser ist?

Alkibiades. Das behaupte ich.

Sokrates. Wie nun? da du doch beide Male das Bessere genannt hast beim Leierschlagen zum Gesang und beim Ringen, wie nennst du das Bessere im richtigen Leierschlagen? so wie ich das Bessere im Ringen das gymnastische nenne, wie nennst du jenes?

Alkibiades. Ich verstehe nicht.

Sokrates. Versuche nur mich nachzuahmen. Denn ich habe schon beantwortet das was sich überall richtig verhält. Denn richtig verhält sich doch das was nach der Kunst geschieht oder nicht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. War aber nicht jene Kunst die Gymnastik?

Alkibiades. Wie sollte sie nicht.

Sokrates. Und ich nannte das Bessere im Ringen das gymnastische?

Alkibiades. Das thatest du.

Sokrates. Und mit Recht?

Alkibiades. So dünkt mich.

Sokrates. So komm denn! denn dir steht es ja auch wol an dich richtig auszudrükken, und sage mir zuerst, welches ist die Kunst, welcher das richtige Leierschlagen und singen und sich dazu bewegen obliegt, wie wird sie insgesammt genannt? Kannst du es noch nicht sagen?

Alkibiades. Nicht recht.

Sokrates. Versuche es so. Welches sind die Göttinnen, denen diese Kunst zukommt?

Alkibiades. Die Musen meinst du, Sokrates?

Sokrates. Freilich. Sieh nun, was für einen Beinamen hat von ihnen diese Kunst?

Alkibiades. Die Musik dünkst du mich zu meinen.

Sokrates. Die meine ich auch. Was ist nun das, was nach dieser richtig erfolgt? so wie ich dir dort das nach der gymnastischen Kunst richtige benannte, wie sagst du nun auch hiebei dass es geschehe?

Alkibiades. Musikalisch, dünkt mich.

Sokrates. Wohl gesprochen. Wolan denn auch das Bessere beim Krieg führen oder beim Friede halten, dieses Bessere wie nennst du es? wie du dort von jedem sagtest, das Bessere sei das musikalischere, und bei dem andern es sei das gymnastischere, so versuche auch hier das Bessere zu benennen.

Alkibiades. Aber ich weiss wirklich nicht wie.

Sokrates. Allein ist das nicht schmählich, wenn dich, indem du sprächest und Rath gäbest über Speisen, dass die eine besser ist als die andere und jezt und in dieser Menge, jemand hernach fragte, wie nennst du dieses Bessere, o Alkibiades? dass du hievon zwar zu sagen wüsstest, es ist das gesundere, wiewol du dich nicht für einen Arzt ausgiebst: wofür du dich aber ausgiebst es zu verstehen, und auftrittst um Rath zu ertheilen als ein Wissender, hiernach gefragt du wie es scheint nicht zu sagen weisst,
109 willst du dich dessen nicht schämen, oder dünkt es dich nicht schmählich?

Alkibiades. Gar sehr freilich.

Sokrates. So überlege denn und versuche zu sagen, worauf doch ziele dieses Bessere in dem Frieden halten und in dem Kriegführen mit wem man soll.

Alkibiades. Aber ich überlege es und kann es doch nicht inne werden.

Sokrates. Und weisst auch nicht wenn wir Krieg anfangen, was für Begegnisse wir einander beschuldigen, weshalb wir zum Kriegführen schreiten, und wie wir sie nennen?

Alkibiades. Das weiss ich, wir waren hintergangen oder beraubt worden oder man hätte uns Gewalt angethan.

Sokrates. Halt, und wie sagen wir sei uns das alles begegnet? versuche anzugeben, wie dabei das So oder So verschieden ist.

Alkibiades. Meinst du unter dem So, o Sokrates, das gerecht oder ungerecht?

Sokrates. Eben dieses.

Alkibiades. Das ist ja freilich ein grosser und gänzlicher Unterschied.

Sokrates. Wie nun? gegen welche von beiden willst du den Athenern rathen Krieg zu führen, gegen die Unrechtthuenden, oder die welche gerecht gehandelt haben?

Alkibiades. Das ist ja eine harte Frage. Denn wenn einer auch dächte, man sollte gegen die welche recht handeln Krieg führen, so würde er es doch nicht eingestehen.

Sokrates. Denn dies ist nicht gesezlich, wie ja einleuchtet.

Alkibiades. Freilich nicht; und auch für schön wird es ja nicht gehalten.

Sokrates. Also in Bezug hierauf, auf das gerechte, würdest auch du deine Reden stellen?

Alkibiades. Nothwendig.

Sokrates. Ist nun wol, wonach ich eben fragte, das Bessere im Kriegführen und nicht, und mit wem man soll mit wem dagegen nicht, und wann, wann aber nicht, etwas anderes als das gerechtere? oder nein?

Alkibiades. Offenbar ja eben dieses.

Sokrates. Wie nun, o lieber Alkibiades? weisst du entweder selbst nicht, dass du dies nicht verstehst? oder weiss ich nicht, dass du es gelernt und einen Lehrer besucht hast, der dich gelehrt hat das Gerechtere und Ungerechtere zu unterscheiden? und wer ist doch der? zeige ihn mir doch auch an, damit ich mich ihm als Schüler von dir vorstellen lasse.

Alkibiades. Du spottest, o Sokrates.

Sokrates. Bei meinem und deinem Freundschaftsgotte, bei dem ich am wenigsten falsch schwören möchte, Nein. Sondern wenn du kannst, so sage wer es ist.

Alkibiades. Und wie wenn ich nun nicht kann? glaubst du nicht, dass ich anders woher wissen kann, was gerecht ist und ungerecht?

Sokrates. Ja wenn du es selbst gefunden hättest.

Alkibiades. Und das glaubst du könnte ich nicht haben?

Sokrates. O sicher, wenn du es gesucht hättest.

Alkibiades. Und glaubst du, ich hätte es nicht gesucht?

Sokrates. Das wol, wenn du geglaubt hättest es nicht zu wissen.

Alkibiades. Also, gab es etwa keine Zeit, wo es so mit mir stand?

Sokrates. Richtig gesprochen. Kannst du mir also diese Zeit angeben, wo du nicht glaubtest das Gerechte und Ungerechte zu erkennen? Sprich, hast du es vor dem Jahre gesucht und nicht
110 geglaubt es zu wissen? oder glaubtest du es da schon? und antworte mir die Wahrheit, damit wir unsere Gespräche nicht vergeblich führen.

Alkibiades. Da glaubte ich es zu wissen.

Sokrates. Und vor zwei und drei und vier Jahren nicht so?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Und früher warst du doch noch ein Knabe. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Damals nun weiss ich ganz gewiss, dass du es zu verstehen glaubtest.

Alkibiades. Woher weisst du das so gewiss?

Sokrates. Weil ich dich oft in den Schulen gehört habe als ein Kind, auch sonst vornemlich aber wenn du Knöchel spieltest oder irgend ein anderes Spiel, gar nicht als ob du ungewiss wärest über Recht und Unrecht, sondern ganz laut und zuversichtlich von welchem Knaben es nun eben war sagen, er wäre schlecht und ungerecht und er thäte Unrecht. Oder ist das nicht wahr?

Alkibiades. Aber was sollte ich denn thun, o Sokrates, wenn mir nun einer Unrecht that?

Sokrates. Meinst du, wenn du ungewiss wärest ob dir Unrecht geschähe oder nicht, was du dann thun solltest?

Alkibiades. Beim Zeus! ich war ja gar nicht ungewiss; sondern ich erkannte ganz bestimmt, dass mir Unrecht geschah.

Sokrates. Also schon als ein Kind glaubtest du zu verstehen, wie sich zeigt, was recht und unrecht ist?

Alkibiades. Freilich, und ich verstand es auch.

Sokrates. Nachdem du es in welcher Zeit doch gefunden? Denn gewiss doch nicht als du es schon zu wissen glaubtest.

Alkibiades. Freilich nicht.

Sokrates. Wann also glaubtest du es nicht zu wissen? Bedenke dich! du wirst aber diese Zeit nicht finden.

Alkibiades. Beim Zeus, Sokrates, ich weiss sie nicht anzugeben.

Sokrates. Also durch Selbstfinden weisst du es nicht.

Alkibiades. Offenbar wol nicht.

Sokrates. Aber eben gestandst du ja auch, es nicht durch Erlernung zu wissen. Wenn du es nun weder gefunden noch gelernt hast, wie weisst du es denn, und woher?

Alkibiades. Das habe ich vielleicht wol nicht richtig geantwortet, dass ich sagte, ich wisse es durch eignes Finden; sondern es verhielt sich wol so: ich habe es gelernt, denke ich, ich so gut als alle andere.

Sokrates. Da kommen wir ja wieder auf dieselbe Rede. Von wem? sage es mir auch.

Alkibiades. Von den Leuten.

Sokrates. Nicht zu sonderlichen Lehrern nimmst du deine Zuflucht, wenn du es auf die Leute bringst.

Alkibiades. Wie so? sollten sie nicht taugen das zu lehren?

Sokrates. Wenigstens nicht was im Brettspiel kunstmässig ist und was nicht; wiewol ich das doch für geringer halte als das Gerechte. Und du, glaubst du nicht auch so?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Also das Geringfügigere sollten sie nicht lehren können, wol aber das Wichtigere?

Alkibiades. Das glaube ich doch. Wenigstens können sie ja vieles lehren, was wichtiger ist als Brettspielen.

Sokrates. Was wäre doch das?

Alkibiades. Wie das Hellenischreden ich meines Theils ja von 111
eben diesen gelernt habe, und keinen andern Lehrer zu nennen wüsste, sondern es auf die nämlichen bringe, von denen du sagst, dass sie nicht sonderliche Lehrer wären.

Sokrates. Aber, mein Bester, hierin sind die Leute wol gute Lehrer und man kann mit Recht ihre Lehre rühmen.

Alkibiades. Wie so?

Sokrates. Weil sie hievon haben, was gute Lehrer haben müssen.

Alkibiades. Was meinst du damit?

Sokrates. Weisst du nicht, dass die irgend etwas lehren sollen, es zuerst selbst wissen müssen? Oder nicht?

Alkibiades. Wie sollten sie nicht?

Sokrates. Und dass die etwas wissen, darüber einig sind unter einander und nicht im Streit?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Worüber sie aber uneinig sind, wirst du sagen, dass sie das wissen?

Alkibiades. Wol nicht.

Sokrates. Darin nun, wie sollten sie wol Lehrer sein können?

Alkibiades. Gar auf keine Weise.

Sokrates. Wie nun? scheinen dir die Leute darüber uneins zu sein, was Stein ist und was Holz? Und wenn du einen fragst, werden sie nicht alle in demselben zusammentreffen und nach demselben greifen, wenn sie einen Stein oder ein Holz nehmen wollen? und so mit allen dergleichen Dingen? Denn ich merke, dass du dies ohngefähr meinst, wenn du sagst, sie verstehen hellenisch zu reden. Oder nicht?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Und nicht wahr, hierüber, wie wir sagten, sind sie unter einander einig und jeder mit sich einzeln, und auch insgemein die Staaten haben keinen Streit mit einander, dass der eine dies annähme und der andere jenes?

Alkibiades. Freilich nicht.

Sokrates. Natürlich also können sie darin auch gute Lehrer sein.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Also wenn wir machen wollten, dass einer dies wüsste, so thäten wir recht ihn bei diesen in die Lehre zu schikken, bei den Leuten?

Alkibiades. Ganz gewiss.

Sokrates. Wie aber wenn wir wollten, er sollte nicht nur wissen was Menschen sind und was Pferde, sondern auch welche unter ihnen rechte Läufer sind und welche nicht, sind noch die Leute tauglich dieses zu lehren?

Alkibiades. Wol nicht.

Sokrates. Und ist dir das Beweis genug, dass sie es nicht verstehn und keine tüchtigen Lehrer darin sind, dass sie gar nicht unter sich einig sind darüber?

Alkibiades. Mir genug.

Sokrates. Und wenn wir wollten, einer solle nicht nur wissen was Menschen sind, sondern auch was gesunde und was kränkliche, wären uns auch dann die Leute tüchtige Lehrer?

Alkibiades. Wol nicht.

Sokrates. Und wäre es dir ein hinreichender Beweis, dass sie nur schlechte Lehrer wären, wenn du sie unter einander uneins sähest?

Alkibiades. Mir ja.

Sokrates. Und wie denn? was gerechte Menschen und Handlungen sind, dünken dich darüber die Leute übereinzustimmen jeder mit sich selbst und alle untereinander?

Alkibiades. Nichts weniger als das, beim Zeus, o Sokrates! 112

Sokrates. Sondern wie? über die Maassen uneinig zu sein hierüber?

Alkibiades. Gar sehr.

Sokrates. Wenigstens glaube ich nicht, dass du jemals über das, was gesund ist oder nicht, Menschen so uneinig wirst gesehen oder gehört haben, dass sie deshalb mit einander kämpften oder sich umbrachten.

Alkibiades. Freilich nicht.

Sokrates. Wohl aber wegen Recht und Unrecht weiss ich gewiss, dass wenn du es auch nicht selbst gesehn, du es wenigstens von vielen Andern gehört hast und auch vom Homeros. Denn die Odysseia und Ilias hast du doch gehört?

Alkibiades. Das versteht sich ja wol, o Sokrates.

Sokrates. Und nicht wahr, diese Gedichte handeln ganz und gar von einem Streit über Recht und Unrecht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und Gefechte und Tod entstanden aus diesem Zwist den Achaiern und Troern, und den Freiern der Penelope und dem Odysseus.

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Ich glaube auch den Athenern, Lakedaimoniern und Böotiern, die bei Tanagra blieben und hernach bei Koroneia, wo auch dein Vater Kleinias endete, hat kein anderer Streit Krieg und Tod gebracht als über Recht und Unrecht. Nicht wahr?

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Sollen wir nun sagen, dass diese dasjenige wissen, worüber sie sich so heftig streiten, dass sie im Zwist darüber sich unter einander das äusserste anthun?

Alkibiades. Das sieht wol nicht so aus.

Sokrates. Und auf solche Lehrer berufst du dich doch, von denen du selbst eingestehst, dass sie nicht wissen?

Alkibiades. Das scheine ich.

Sokrates. Wie soll man nun glauben, dass du dich auf Recht und Unrecht verstehst, worüber du so schwankst, und es offenbar weder von jemanden gelernt, noch es selbst erfunden hast?

Alkibiades. Nachdem, was du sagst, sollte man es nicht glauben.

Sokrates. Siehst du, wie du auch dies wieder gar nicht richtig gesprochen hast, o Alkibiades?

Alkibiades. Was denn?

Sokrates. Dass du behauptest, ich sage dies.

Alkibiades. Wie doch? Bist du es etwa nicht der behauptet, dass ich nichts verstehe von Recht und Unrecht?

Sokrates. Gar nicht.

Alkibiades. Sondern ich etwa?

Sokrates. Ja.

Alkibiades. Woher aber?

Sokrates. Das wirst du so sehen. Wenn ich dich frage, Eins und Zwei, welches von beiden ist mehr; so wirst du doch sagen Zwei?

Alkibiades. Gewiss.

Sokrates. Um wieviel?

Alkibiades. Um Eins.

Sokrates. Welcher von uns beiden ist nun der Behauptende, dass Zwei um Eins mehr ist als Eins?

Alkibiades. Ich.

Sokrates. Und nicht wahr ich fragte und du antwortetest?

Alkibiades. Ja.

113 *Sokrates.* Hierüber also, scheine ich der Fragende es zu sein, der etwas sagt, oder du der Antwortende?

Alkibiades. Ich.

Sokrates. Und wie wenn ich frage, was für Buchstaben hat Sokrates, und du sagst es, wer ist der Behauptende?

Alkibiades. Ich.

Sokrates. Wolan so sage es auf einmal. Wo Frage und Antwort gewechselt wird, wer behauptet, der Fragende oder der Antwortende?

Alkibiades. Der Antwortende, dünkt mich, o Sokrates.

Sokrates. Und eben war ich doch durchweg der Fragende?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und du der Antwortende?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Was also behauptet worden ist, wer hat es ausgesprochen?

Alkibiades. Offenbar wol, o Sokrates, nach dem was wir eingestanden haben, ich.

Sokrates. Und es ist behauptet worden, dass über Recht und Unrecht der schöne Alkibiades der Sohn des Kleinias nichts ver-

stehe, glaube es aber, und wolle in die Versammlung gehn um den Athenern Rath zu geben über das, wovon er nichts weiss. War es nicht so?

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Es kommt also das vom Euripides heraus, o Alkibiades, von dir magst du das wol, nicht von mir gehört haben, und ich bin es nicht der dies behauptet, sondern du; mich aber beschuldigst du fälschlich.

Alkibiades. Und doch ist es ganz richtig.

Sokrates. Nämlich ein thörichtes Unternehmen hast du im Sinn, o Bester, lehren zu wollen was du nicht weisst, nachdem du verabsäumt es zu lernen.

Alkibiades. Ich denke aber, o Sokrates, die Athener mögen wol gar selten darüber berathschlagen, und so auch die andern Hellenen, was gerechter sei oder ungerechter. Denn das, denken sie, sieht jedermann. Sie lassen es also und überlegen nur, welches von zweien ihnen vortheilhaft sein wird, wenn sie es thun. Denn das ist, glaube ich, nicht einerlei, das Gerechte und das Vortheilhafte; sondern Vielen hat es schon Nuzen gebracht, dass sie grosse Ungerechtigkeiten begangen haben, und Andern, glaube ich, die recht gehandelt, hat das nicht gevortheilt.

Sokrates. Wie also? wenn das Gerechte wirklich so sehr etwas anderes ist, und das Vortheilhafte wieder etwas anderes: meinst du nicht wiederum das zu verstehen, was den Menschen vortheilhaft ist und warum?

Alkibiades. Was hindert es, o Sokrates? wenn du mich nur nicht wieder fragen willst, von wem ich es gelernt oder wie ich es selbst gefunden habe.

Sokrates. Was du nun anstellst! Wenn du etwas unrichtig behauptest, und es ist möglich dir dies auf dieselbe Art nachzuweisen wie schon in einem früheren Fall, glaubst du dennoch, dass du etwas neues hören musst und andere Beweise, als ob die vorigen wie Kleider abgetragen wären, und du sie nicht mehr umnehmen wolltest, sondern es müsste dir einer einen ganz neuen noch unberührten Beweis bringen? Ich will mich aber an deine Vorlage nicht kehren, sondern dich nichts desto weniger fragen, woher du nun wieder das Vortheilhafte gelernt hast dass du es 114
nun verstehst, und wer dein Lehrer gewesen ist, und alles jenes vorige frage ich dich mit Einer Frage. Aber offenbar wirst du wieder auf dasselbige kommen, und wirst nicht aufzeigen können, weder dass du durch Selbstfinden das Vortheilhafte weisst noch durch

Erlernung. Aber weil du vornehm thust und nicht gern dieselbe Rede noch einmal kosten möchtest: so lasse ich das gut sein, ob du weisst oder nicht, was den Athenern vortheilhaft ist; ob aber das Gerechte und das Vortheilhafte einerlei ist oder verschieden, warum zeigst du mir das nicht, entweder wenn du willst indem du mich fragst wie ich dich, oder wenn nicht, so führe es auch in eigner Rede durch.

Alkibiades. Ich weiss aber nicht, ob ich im Stande sein werde, o Sokrates, es vor dir durchzuführen.

Sokrates. Stelle dir doch nur vor, du Guter, ich wäre die Versammlung und das Volk. Dort wirst du ja auch müssen jeden einzelnen überzeugen. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und es ist ja wol die Sache desselbigen, Einen einzeln überzeugen zu können und Viele zugleich von dem was er weiss, wie der Sprachlehrer ja wol Einen überzeugt in Sachen der Sprache und Viele?

Alkibiades. Ja wol.

Sokrates. Nicht auch von dem, was die Zahlen betrifft, wird derselbige Einen überzeugen können und auch Viele?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Dieser ist aber der, der es versteht, der Rechenkünstler?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Also nicht auch du, wovon du Viele zu überzeugen im Stande bist, davon auch Einen?

Alkibiades. Wahrscheinlich wol.

Sokrates. Und das ist doch das was du weisst?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und ist nun nicht der Redner im Volke nur in so weit von dem in einem solchen Zusammensein verschieden, dass der eine Viele auf einmal von demselben überzeugt, der andere einzeln?

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. So komm also! wenn es doch für denselben gehört Einen zu überzeugen und Viele, so übe dich an mir, und versuche mir zu zeigen, dass das Gerechte bisweilen noch nüzlich ist!

Alkibiades. Du treibst Uebermuth, Sokrates.

Sokrates. So will ich denn jezt wenigstens aus Uebermuth dich von dem Gegentheil dessen überzeugen, wovon du mich willst.

Alkibiades. Sprich denn.

Sokrates. Antworte nur was ich dich fragen werde.

Alkibiades. Nein! sondern sprich du allein.

Sokrates. Wie doch? willst du denn nicht so sehr als nur möglich überzeugt werden?

Alkibiades. Allerdings will ich das.

Sokrates. Und nicht wahr, wenn du selbst behauptest, dass sich etwas so verhält, dann bist du aufs beste überzeugt?

Alkibiades. Das dünkt mich wenigstens.

Sokrates. So antworte denn. Und wenn du es nicht von dir selbst hörst, dass das Gerechte zugleich vortheilhaft ist, so glaube es nicht wenn es ein Anderer sagt.

Alkibiades. Freilich nicht; und so will ich denn antworten; denn ich denke ja auch ich werde keinen Schaden davon haben.

Sokrates. Du bist eben wahrsagerisch. Sage mir also, du behauptest einiges Gerechte vortheile, anderes nicht?

Alkibiades. Ja. 115

Sokrates. Und wie? auch dass einiges davon schön sei und anderes nicht?

Alkibiades. Wie meinst du das?

Sokrates. Ob dich schon jemand gedünkt hat schändlich zu handeln, zugleich aber gerecht?

Alkibiades. Nein, das nicht.

Sokrates. Sondern alles Gerechte ist auch schön?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wie nun das Schöne? ist es alles gut, oder einiges wol, anderes aber nicht?

Alkibiades. Ich wenigstens meine, einiges Schöne sei wol übel.

Sokrates. Etwa auch Schändliches gut?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Meinst du etwa solches, wie dass schon Viele im Kriege, indem sie einem Freunde oder Angehörigen Hülfe leisteten, Wunden davon getragen haben oder gestorben sind, Andere aber, die nicht halfen, obschon sie es gesollt hätten, gesund sind davon gekommen?

Alkibiades. Allerdings eben das.

Sokrates. Und nicht wahr, eine solche Hülfsleistung nennst du zwar schön in Beziehung auf das Bestreben diejenigen zu retten, welche man sollte, und das ist Tapferkeit; oder nicht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Uebel aber nennst du sie in Beziehung auf den Tod und die Wunden. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Ist nun nicht etwas anderes die Tapferkeit und wieder etwas anderes der Tod?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Nicht also in derselben Beziehung ist es schön und übel den Freunden helfen.

Alkibiades. Nein, wie sich zeigt.

Sokrates. Sieh nun, ob es nicht eben in sofern als schön auch gut ist, wie ja auch hier. Denn in Bezug auf die Tapferkeit, gestehst du, sei die Hülfleistung schön. Nun betrachte eben dieses, die Tapferkeit ob sie gut ist oder übel. Ueberlege es aber so. Welches von beiden möchtest du wol haben, gutes oder übles?

Alkibiades. Gutes.

Sokrates. Und zwar das grösste am liebsten, und am unliebsten möchtest du dir das nehmen lassen?

Alkibiades. Wie sollte ich nicht?

Sokrates. Was meinst du nun von der Tapferkeit, für wieviel möchtest du sie dir wol nehmen lassen?

Alkibiades. Auch nicht leben möchte ich, wenn ich sollte feige sein.

Sokrates. Das äusserste Uebel also dünkt dich die Feigheit?

Alkibiades. Ganz gewiss.

Sokrates. Gleichgeltend dem Sterben, wie sich zeigt?

Alkibiades. Das behaupte ich.

Sokrates. Und dem Tode und der Feigheit ist doch das entgegengesetzteste das Leben und die Tapferkeit?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und diese beiden wünschest du dir am liebsten, jene am wenigsten?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wol weil du die einen für das beste hältst, die anderen für das übelste?

Alkibiades. Freilich wol.

Sokrates. Das Helfen also den Freunden im Kriege, sofern es schön ist, nämlich vermöge der Vollbringung des Guten, der Tapferkeit, hast du schön genannt.

Alkibiades. Das scheine ich wol.

Sokrates. Vermöge der Vollbringung des Uebles aber, des Todes, übel.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Ist es nun nicht recht jegliche Handlung so zu bezeichnen, wenn du sie doch sofern sie Uebles bewirkt übel nennst, musst du sie auch sofern sie Gutes bewirkt gut nennen.

Alkibiades. Das dünkt mich wohl. 116

Sokrates. Nicht auch sofern Gutes schön, sofern aber Uebles schlecht?

Alkibiades.

Sokrates. Wenn du also sagest, die den Freunden im Kriege geleistete Hülfe sei schön aber übel, so sagst du nichts anderes als wenn du sie gut nenntest und auch übel.

Alkibiades. Du scheinst richtig zu reden, Sokrates.

Sokrates. Nichts Schönes also ist in sofern schön übel, noch Schändliches in sofern schändlich gut.

Alkibiades. Nein wie sich zeigt.

Sokrates. Betrachte es auch noch so. Wer schön lebt, lebt der nicht auch wohl?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Die Wohllebenden aber, sind die nicht glükkselig?

Alkibiades. Wie sollten sie nicht!

Sokrates. Und nicht wahr, glükkselig durch den Besiz des Guten?

Alkibiades. Vornehmlich.

Sokrates. Dies besizen sie aber vermöge des Wohl- und Schönlebens?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wohl zu leben also ist gut?

Alkibiades. Wie sollte es nicht!

Sokrates. Ist nun aber nicht das Wohlleben etwas Schönes?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. So zeigt sich uns also wiederum als dasselbe das Gute und das Schöne?

Alkibiades. So zeigt es sich.

Sokrates. Was wir also schön gefunden haben, das werden wir auch gut finden nach dieser Rede.

Alkibiades. Nothwendig.

Sokrates. Und wie! vortheilt das Gute oder nicht?

Alkibiades. Es vortheilt.

Sokrates. Erinnerst du dich auch, was wir über das Gerechte eingestanden haben?

Alkibiades. Ich glaube wenigstens, dass alle Rechtthuenden nothwendig auch Schönes thun.

Sokrates. Und die Schönes auch Gutes?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Das Gute aber vortheile?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Das Gerechte also, o Alkibiades, ist vortheilhaft.

Alkibiades. Es scheint ja.

Sokrates. Wie nun, bist du es der dies behauptet oder ich der fragende?

Alkibiades. Ich ja wol wie es scheint.

Sokrates. Wenn nun einer aufsteht um zu berathschlagen, gleich viel ob mit den Athenern oder Peparethiern, in der Meinung zu verstehen was recht und unrecht ist, und will doch behaupten zu wissen, das Gerechte sei bisweilen übel: würdest du ihn nicht auslachen, da doch auch du behauptest das Gerechte und das Vortheilhafte sei dasselbe?

Alkibiades. Aber bei den Göttern, o Sokrates, ich weiss nicht was ich behaupte, sondern ordentlich ganz verdreht komme ich mir vor. Denn bald dünkt es mich so, wenn du mich fragst, bald wieder anders.

Sokrates. Und das weisst du nicht, Lieber, was für ein Zustand dies ist?

Alkibiades. Gar nicht.

Sokrates. Gaubst du denn, wenn dich Jemand fragte, hast du zwei oder drei Augen und zwei Hände oder vier, dass du dann auch bald dies antworten würdest bald wieder anderes? oder immer dasselbe?

Alkibiades. Mir ist zwar nun schon ganz bange um mich selbst, ich glaube aber doch dasselbe.

117 *Sokrates.* Und dass du es weisst, ist die Ursache davon?

Alkibiades. Das denke ich wenigstens.

Sokrates. Worauf du also wider deinen Willen entgegengesetztes antwortest, darin bist du doch offenbar nicht wissend?

Alkibiades. So sieht es wenigstens aus.

Sokrates. Und nicht wahr, auch indem du über Gerechtes und Ungerechtes, über Schönes und Schändliches, über Uebles und Gutes, über was vortheilt und nicht antwortest, gestehst du dass du schwankst? Ist es nun nicht offenbar, dass du, weil du nichts davon verstehst, deshalb schwankst?

Alkibiades. Mir wenigstens.

Sokrates. Verhält es sich etwa auch immer so, wenn Jemand etwas nicht weiss, dass die Seele nothwendig darüber schwankt?

Alkibiades. Wie sollte sie nicht!

Sokrates. Wie nun? weisst du auf welche Weise du gen Himmel fahren kannst?

Alkibiades. Beim Zeus, ich nicht.

Sokrates. Schwankt etwa deine Meinung auch hierüber?

Alkibiades. Wol nicht.

Sokrates. Und die Ursache, weisst du sie, oder soll ich sie sagen?

Alkibiades. Sage sie.

Sokrates. Weil du, Lieber, nicht glaubst es zu wissen, wie du es auch nicht weisst.

Alkibiades. Wie meinst du das wieder?

Sokrates. Betrachte es nur mit mir gemeinschaftlich. Was du nicht verstehst, aber auch erkennst, dass du es nicht verstehst, schwankst du etwa über dergleichen? wie von der Zubereitung der Gemüse weisst du doch wol, dass du nichts weisst?

Alkibiades. Ganz gewiss.

Sokrates. Machst du dir nun hierüber eine Meinung, wie man sie wol zubereiten müsse, und schwankst dann, oder überlässt du es dem Sachverständigen?

Alkibiades. Das lezte thue ich.

Sokrates. Und wenn du zu Schiffe führest, würdest du dir eine Meinung darüber machen, ob man das Steuerruder wol müsse nach sich halten oder von sich, und weil du es nicht recht wüsstest schwanken, oder würdest du das dem Steuermann überlassen und dich ganz ruhig halten?

Alkibiades. Dem Steuermann.

Sokrates. Du schwankst also nicht über das was du nicht weisst, wenn du nur weisst, dass du es nicht weisst.

Alkibiades. Ich scheine nicht.

Sokrates. Merkst du nun wol, dass auch die Fehler im Handeln aus dieser Unwissenheit entstehen, dass wer nicht weiss doch meint zu wissen?

Alkibiades. Wie meinst du nur das wieder?

Sokrates. Wir unternehmen doch nur dann etwas zu thun, wenn wir meinen das zu verstehen was wir thun?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wenn aber Jemand nicht meint etwas zu verstehen: so überlässt er es Andern?

Alkibiades. Wie sollte er nicht?

Sokrates. Und solche Nichtwissende leben doch wol fehlerlos, weil sie ihre Angelegenheiten Andern überlassen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wer sind nun die fehlenden? die Wissenden doch wol nicht?

Alkibiades. Nicht füglich.

Sokrates. Wenn nun aber weder die Wissenden, noch diejenigen unter den Nichtwissenden, welche wissen dass sie nicht wissen: bleiben wol Andere übrig, als die Nichtwissenden welche glauben zu wissen?

Alkibiades. Nein, sondern diese.

118 *Sokrates.* Diese Unwissenheit nun ist Ursache alles Uebels, die schmähliche Thorheit.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn sie die wichtigsten Dinge betrifft, dann ist sie am verderblichsten und schändlichsten?

Alkibiades. Bei weitem.

Sokrates. Wie nun? weisst du etwas Wichtigeres zu nennen als Rechtes und Schönes und Gutes und Vortheilhaftes?

Alkibiades. Wol nicht.

Sokrates. Und hierüber gestehst du, dass du schwankst?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wenn du aber schwankst, ist es nicht aus dem vorigen klar, dass du nicht nur das Wichtigste nicht weisst, sondern auch nicht wissend es doch zu wissen glaubst?

Alkibiades. Das mag wol sein.

Sokrates. Weh also, o Alkibiades, was ist dir widerfahren, was ich zu nennen Bedenken trage, aber doch weil wir allein sind muss ich es heraussagen. Nämlich mit der Thorheit hausest du und zwar mit der schimpflichsten wie die Rede dich beschuldiget und du dich selbst. Darum also läufst du so nach den Staatssachen, ehe du unterrichtet bist. Aber nicht du allein befindest dich in diesem Zustande, sondern die meisten von denen, welche die Angelegenheiten dieser Stadt besorgen, bis auf Wenige wol und vielleicht deinen Vormund Perikles.

Alkibiades. Von diesem sagt man ja auch, dass er nicht von selbst so weise geworden ist, sondern durch den Umgang mit vielen weisen Männern, dem Pythokleides und Anaxagoras, und auch jezt noch in solchem Alter geht er eben deshalb mit dem Damon um.

Sokrates. Aber wie doch? hast du wol schon einen irgend worin Weisen gesehen, der nicht vermögend gewesen wäre, einen andern eben darin weise zu machen, worin er es ist? Wie wer

dich die Sprache gelehrt hat, war selbst darin vollkommen, und hat dich auch dazu gemacht, und wen er sonst wollte. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und auch du, nachdem du es von jenem gelernt, wirst es einem andern können beibringen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Eben so nun der Musikmeister und der Fechtmeister.

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Denn das ist ein schöner Beweis für die, welche irgend etwas verstehen, dass sie es verstehn, wenn sie auch einen andern können verständig darin machen.

Alkibiades. Das dünkt mich auch.

Sokrates. Wie nun? weisst du einen zu nennen, den Perikles verständig in Staatssachen gemacht hätte von seinen Söhnen an?

Alkibiades. Wie aber, wenn Perikles beide Söhne einfältig wären, Sokrates!

Sokrates. Aber den Kleinias, deinen Bruder?

Alkibiades. Wie kannst du nur wieder den Kleinias anführen, diesen tollen Menschen!

Sokrates. Wenn nun Kleinias toll ist und Perikles Söhne einfältig waren: was für eine Ursache sollen wir anführen, weshalb er dich so übersieht, da du dich doch in diesem Zustande befindest?

Alkibiades. Ich bin wol Schuld, denke ich, weil ich nicht aufgemerkt.

Sokrates. Aber nenne mir doch sonst einen Athener oder 119
Fremden, Knecht oder Freien, der wirklich angeben kann, dass er durch den Umgang des Perikles weiser geworden ist, wie ich dir anführen kann, durch den des Zenon sind es Pythodoros der Sohn des Isolochos und Kallias der Sohn des Kalliades, die jeder dem Zenon hundert Minen bezahlt haben, und ganz weise und berühmt geworden sind.

Alkibiades. Beim Zeus, das kann ich doch nicht.

Sokrates. Gut. Was gedenkst du nun aber mit dir selbst zu thun? es so zu lassen wie du jezt bist, oder irgend eine Fürsorge zu treffen?

Alkibiades. Das wollen wir noch mit einander berathen, o Sokrates; wiewol ich verstehe was du sagst und es zugebe. Denn mir scheinen die, welche die Angelegenheiten der Stadt besorgen, bis auf wenige gar unterrichtet zu sein.

Sokrates. Was also weiter?

Alkibiades. Wenn sie nun unterrichtet wären, dann müsste freilich wer es unternähme mit ihnen zu wetteifern erst lernen und sich üben, und dann gegen sie auftreten wie gegen gelernte Kämpfer. Nun sie aber auch ganz unkundig an die Staatssachen gegangen sind, was soll man sich erst Mühe geben mit lernen und üben? Denn das weiss ich ja doch dass ich diese schon durch meine Natur gar weit übertreffen werde.

Sokrates. O weh, Bester, was hast du da gesagt! wie unwürdiges deiner Gestalt und deiner übrigen Eigenschaften.

Alkibiades. Wie so denn? und worauf zielst du damit, o Sokrates?

Sokrates. Es thut mir leid für deine und meine eigene Liebe.

Alkibiades. Weshalb?

Sokrates. Wenn du deinen Wetteifer nur nehmen willst gegen die Leute hier.

Alkibiades. Gegen welche denn sonst?

Sokrates. Sollte das ein Mann der so grossdenkend sein will auch nur fragen?

Alkibiades. Wie meinst du? nicht gegen diese hier hätte ich aufzutreten?

Sokrates. Würde es dir denn etwa auch, wenn du ein Kriegsschiff zu steuern gedächtest, welches ins Gefecht gehn soll, dann genügen in der Steuerkunst der beste zu sein unter denen die mit dir auf einem Schiffe sind; oder würdest du denken, dies müsse zwar auch sein, würdest aber weiter auf deine wahren Gegner sehn, und nicht wie jezt auf deine Mitstreiter, über die du ja so weit hervorragen musst, dass sie gar nicht begehren gegen dich zu streiten, sondern, zu gering dazu geachtet, mit dir zu streiten gegen die Feinde, wenn du in Wahrheit eine schöne That aufzustellen gedenkst und die deiner würdig ist und der Stadt.

Alkibiades. Das denke ich ja allerdings.

Sokrates. So ist es also deiner ganz unwürdig, dich damit zu begnügen, wenn du besser bist als die Krieger, und nicht auf die Anführer der Gegner zu sehen, immer strebend besser zu werden als sie und dich übend gegen sie.

Alkibiades. Welche meinst du denn damit, o Sokrates?

120 *Sokrates.* Weisst du denn nicht dass unsere Stadt immer mit den Lakedaimoniern und mit dem grossen Könige Krieg führt?

Alkibiades. Das ist wahr.

Sokrates. Wenn du also im Sinne hast der Führer dieser

Stadt zu sein, so wirst du wol ganz recht haben, wenn du glaubst dein Wettstreit gehe eigentlich gegen die Könige der Lakedaimonier und der Perser.

Alkibiades. Das mag ganz wahr gesprochen sein.

Sokrates. Nicht doch, du Guter! sondern auf Meidias den Wachtelfutterer musst du sehn, und auf Andere solche die die Angelegenheiten der Stadt zu führen unternehmen, und noch das knechtische Haar, wie die Weiber sagen würden, auf der Seele habend, das sie aus Unbildung immer nicht abgeworfen haben, und die noch ungeschikkt stammelnd herkommen um der Stadt zu schmeicheln nicht sie zu regieren. Auf diese von denen ich jezt rede sehend magst du dann dich selbst vernachlässigen, und weder lernen was sich lernen lässt, da du doch einen so grossen Kampf bestehen willst, noch dich üben in dem was der Uebung bedarf, um so auf alle Weise gerüstet zur Führung des Staates zu schreiten.

Alkibiades. Aber, o Sokrates, du scheinst mir zwar recht zu haben, nur denke ich doch die Heerführer der Lakedaimonier und der König der Perser werden um nichts besser sein als die andern.

Sokrates. Aber, o Bester, betrachte nur diese Meinung recht, was du an ihr hast.

Alkibiades. In welcher Hinsicht?

Sokrates. Zuerst in welchem Falle glaubst du wol wirst du am meisten auf dich selbst Bedacht nehmen, wenn du besorgt bist und jene für furchtbar hältst, oder nicht?

Alkibiades. Offenbar wol, wenn ich sie für furchtbar halte.

Sokrates. Und denkst du Schaden davon zu haben, wenn du recht auf dich selbst Bedacht nimmst?

Alkibiades. Keinesweges, sondern gar grossen Nuzen.

Sokrates. Also dieses eine grosse Uebel hat schon jene Meinung.

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Das zweite nun, dass sie auch falsch ist, nimm aus der Wahrscheinlichkeit ab.

Alkibiades. Wie das?

Sokrates. Ist es wol wahrscheinlich, dass aus edlen Geschlechtern bessere Naturen hervorgehen oder nicht?

Alkibiades. Offenbar aus edlen.

Sokrates. Und dass die gut erzeugten, wenn sie auch gut sind erzogen worden, dann vollkommen werden in der Tugend?

Alkibiades. Nothwendig.

Sokrates. So lass uns denn ihnen das unsrige entgegenstel-

lon und zusehen, zuerst ob wol der Lakedaimonier und Perser Könige von schlechterem Geblüt sein mögen. Oder wissen wir nicht dass die einen vom Herakles und die andern vom Achämenes abstammen, und dass des Herakles und des Achämenes Geschlecht auf Perseus, den Sohn des Zeus, zurükkgeführt wird?

Alkibiades. Aber das meinige, o Sokrates, auch auf den Eu-
121 rysakes und dessen auf den Zeus.

Sokrates. Und auch das meinige, o edler Alkibiades, auf den Daidalos, und Daidalos auf Hephaistos, den Sohn des Zeus. Allein jener Familien, wenn man von ihnen selbst anfängt, sind lauter Könige von Königen abstammend bis auf den Zeus, die einen von Argos und Lakedaimon, die andern aber von Persien immer oft aber von ganz Asien wie auch jezt. Wir aber und unsere Väter sind nur Bürger. Und wenn du nun deine Voreltern und des Eurysakes Vaterland Salamin oder Aigina das des noch früheren Aiakos dem Artaxerxes, dem Sohne des Xerxes, aufzeigtest, was für ein Gelächter meinst du wol würdest du bereiten? Sondern sieh zu, ob wir nicht an Glanz der Abkunft hinter den Männern zurükkbleiben und auch sonst an der Erziehung. Oder hast du nicht vernommen, wie herrlich die Könige der Lakedaimonier daran sind, deren Frauen von Staatswegen von den Ephoren beaufsichtet werden, damit wo möglich nie etwa ein König aus einem anderen Geschlecht sich einschleiche als dem der Herakliden? Der König der Perser aber ist so erhaben, dass niemanden auch nur der Verdacht einfällt, es könne der König von einem andern erzeugt werden als von ihm. Daher wird auch des Königs Gattin nicht bewacht als nur durch die Furcht. Ist aber der älteste Sohn geboren, auf den die Herrschaft kommt, so feiern zuerst alle in des Königs Reich über die er herrscht ein Fest, und von da an begeht hernach immer an diesem Tage ganz Asien feierlich und gottesdienstlich das Geburtsfest des Königs. Wenn aber unser eins geboren ist, geht es wie es in der Komödie heisst, die Nachbarn merken es nicht einmal recht, o Alkibiades. Dann wird der Knabe auferzogen nicht von einem Weibe, die immer nur eine schlechte Wärterin ist, sondern von Eunuchen, welche eben für die vortrefflichsten von denen um den König gehalten werden, welchen aufgegeben ist, nicht nur übrigens den Neugebornen zu pflegen, sondern auch darauf zu denken, dass er recht schön werde, indem sie die Glieder des Knaben bearbeiten und einrichten müssen. Und dieses Geschäftes wegen stehen sie in hohen Ehren. Sind dann die Knaben siebenjährig, so besuchen sie die Pferde und die Lehrer der

Reitkunst, und fangen an auf die Jagd zu gehen. Und sind sie zweimal sieben Jahre, dann übernehmen den Knaben die, welche man die königlichen Erzieher nennt. Diese sind ausgewählt aus allen Persern die viere welche für die vortrefflichsten gehalten werden in der Blüthe des Alters, der weiseste, der gerechteste, der besonnenste und der tapferste, wovon der eine ihn die geheime Weisheit des Zoroasters Sohn des Oromazes lehrt, welches die Verehrung der Götter ist; er lehrt ihn aber auch die königlichen Geschäfte. 122
Der Gerechteste aber lehrt ihn die Wahrheit sein ganzes Leben durch heilig halten; der besonnenste sich auch nicht von einer Lust beherrschen zu lassen, damit er sich gewöhne frei zu sein und wahrhaft ein König, indem er zuerst was in ihm selbst ist alles beherrscht und keinem dient: der tapferste aber bildet ihn furchtlos und der Angst unfähig, weil wenn er sich je fürchtete er ein Knecht wäre. Dir aber, o Alkibiades, hat Perikles zum Erzieher bestellt den vor Alter unbrauchbarsten unter seinen Hausleuten, den Thraker Zopyros. Ich könnte dir auch die übrige Erziehung und Unterweisung deiner Gegner durchgehn, wenn es nicht zu weitläuftig und nicht dieses schon hinreichend wäre, um auch auf das übrige schliessen zu lassen, was damit zusammenhängt. Um deine Erzeugung aber, o Alkibiades, und Auferziehung und Unterweisung oder auch jedes andern Atheners, um es auf einmal zu sagen kümmert sich Niemand, ausser wenn etwa einer dein Liebhaber ist. Willst du aber auf Reichthum sehen und Pracht und Gewänder, auf zierliche Tracht von Kleidern und Duft von Salben und auf zahlreiches Gefolge von Dienerschaft und die übrigen Bequemlichkeiten der Perser: so müsstest du dich vor dir selbst schämen, wenn du bemerkst wie weit du darin zurükkstehst. Willst du aber wieder auf die Besonnenheit und Sittsamkeit sehen, auf die Behülflichkeit und Genügsamkeit, die Grossmuth und Ordnung, die Tapferkeit und Beharrlichkeit und Arbeitsamkeit und Bestrebsamkeit und Ehrliebe der Lakedaimonier: so würdest du dir selbst als ein Kind vorkommen in dem allen. Hältst du aber wiederum etwas auf Reichthum, und glaubst dadurch etwas zu sein: so brauchen wir auch das nicht unerwähnt zu lassen, wenn du nur irgend weisst wie du stehst. Denn willst du den Reichthum der Lakedaimonier betrachten: so wirst du wol einsehen, dass der hiesige gar sehr hinter jenem zurükkbleibt. Denn welche grosse Landbesizungen sie haben, bei sich und in dem Messenischen, damit könnte es ja wol nicht einer hier aufnehmen weder an Grösse noch Güte noch Menge der Sklaven anderer sowol als helotischer noch an

Pferden und anderem Vieh was im Messenischen weidet. Allein das lasse ich alles, aber auch Gold und Silber wird in ganz Hellas nicht so viel als in Lakedaimon von einzelnen besessen. Denn schon seit vielen Menschengeschlechtern zieht es von allen Seiten von den Hellenen und oft auch von den Barbaren hinein, kommt aber nirgends wieder heraus, sondern recht wie in der Aesopischen Fabel der Fuchs zu dem Löwen sagt, könnte man auch von dem
123 nach Lakedaimon gehenden Gelde sagen, dass die dort hinwärts gehenden Spuren kenntlich genug sind, von herauskommenden aber nirgends niemand welche sieht. So dass man wol einsehen muss, dass sie dort auch an Gold und Silber die reichsten sind unter den Hellenen, und unter ihnen wiederum ihr König; denn die meisten und grössten Einnahmen hievon hat der König, und der königliche Schoss ist auch nicht gering den die Lakedaimonier ihren Königen entrichten. Und so ist nun der Reichthum der Lakedaimonier mit anderm hellenischen verglichen zwar gross, mit persischem aber und dem des Perserköniges nichts. So habe ich einmal von einem glaubwürdigen Manne, einem von denen die zum Könige hinaufgereiset waren, gehört, dass er durch einen grossen und schönen Strich Landes gereist wäre beinah eine Tagereise lang, welchen die Einwohner den Gürtel der Königin nennen, und einen anderen gäbe es wieder der ihre Haube heisse, und viele andere schöne und gute Gegenden wären ganz für den Schmukk der Frau gewidmet, und hätten ihren Namen jede von einem besondern Theile des Schmukkes. So dass ich denke, wenn jemand der Mutter des Königes, der Gemahlin des Xerxes Amestris erzählte, deinem Sohne gedenkt der Sohn der Deinomache sich entgegenzustellen, deren Schmukk vielleicht funfzig Minen werth ist wenn es hoch kommt, und der selbst kaum dreihundert Akker Landes in Erchia besizt, würde sie sich wundern, worauf sich doch dieser Alkibiades verliesse, dass er im Schilde führte gegen den Artaxerxes zu kämpfen. Und ich glaube gewiss sie würde sagen, unmöglich verlässt sich der Mann auf etwas anderes bei seinem Unternehmen als auf Geschikk und Weisheit, denn dies allein ist der Rede werth bei den Hellenen. Denn wenn sie hörte, dass dieser Alkibiades zuerst kaum zwanzig Jahre alt ist, und ganz und gar ununterrichtet, und überdies wenn sein Liebhaber ihm sagt er müsse erst lernen und sich üben und Geschikk erwerben und so gehen um gegen den König zu kämpfen, dann nicht will, sondern meint er wäre gut genug auch wie er ist: so glaube ich würde sie sich wundern und fragen, Was ist es also doch nur, worauf sich das Knäblein ver-

lässt? Wenn wir ihr nun sagten, auf Schönheit und Grösse und Abkunft und Reichthum und Naturgaben; dann, o Alkibiades, würde sie glauben wir wären toll, wenn sie dies alles vergliche mit dem wie sie es bei sich findet. Ich glaube aber auch Lampito die Tochter des Leotychides die Gattin des Archidamos die Mutter des Agis, die alle Könige gewesen sind, auch die würde sich wundern, 124
wenn sie auf das sieht, was sie bei sich haben, wie doch dir so übel bestelltem einfallen könne gegen ihren Sohn zu streiten. Und doch, dünkt dich das nicht schmählich, wenn die Weiber der Feinde es richtiger einsehen, wie wir wol sein müssten um es mit ihnen aufzunehmen als wir selbst von uns selbst? Also Bester gehorche nur mir und dem Spruche in Delphi und erkenne dich selbst, weil diese, und nicht die welche du nennst, unsere Gegner sind, deren keinen wir wol anders überwinden könnten als durch Geschikk und Kunst. Und wenn du diese nicht erwirbst, wirst du auch nicht erwerben, dass du berühmt wirst unter Hellenen und Ausländern, was du doch zu lieben scheinst wie nur einer etwas lieben kann.

Alkibiades. Wie aber soll ich mich geschikkt machen, o Sokrates? kannst du mir das wol erklären? denn gar sehr scheinst du mir die Wahrheit gesagt zu haben.

Sokrates. Ja, aber nur durch gemeinsame Berathung, auf welche Weise wir wol so trefflich werden könnten als möglich. Denn ich sage das nicht etwa von dir dass du bedarfst dich bilden zu lassen und von mir nicht. Denn ich bin gar um nichts besser als du ausser in einem Stükk.

Alkibiades. Und in welchem?

Sokrates. Mein Vormund ist besser und weiser als Perikles der deinige.

Alkibiades. Wer ist denn das, o Sokrates?

Sokrates. Der Gott, o Alkibiades, welcher mir auch nicht zugelassen hat vor diesem Tage mit dir zu reden, und dem vertrauend ich auch behaupte, dass Ruhm dir durch keinen andern werden kann als durch mich.

Alkibiades. Du scherzest Sokrates.

Sokrates. Vielleicht. Aber darin rede ich doch wahr, dass wir Mühe anwenden müssen, freilich auch wol alle Menschen, aber wir beide gar besonders.

Alkibiades. Dass ich es muss, das lügst du nicht.

Sokrates. Auch nicht dass ich.

Alkibiades. Was sollen wir also thun?

Sokrates. Wir müssen uns nicht abschrekken lassen noch weichlich werden, Freund!

Alkibiades. Das ziemt uns ja auch nicht, Sokrates.

Sokrates. Freilich nicht. Aber zusehn müssen wir gemeinschaftlich. So sage mir denn, wir behaupten doch, wir wollen so trefflich werden als möglich. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. In welcher Eigenschaft denn?

Alkibiades. Offenbar doch in der worin treffliche Männer es sind.

Sokrates. Die worin trefflich sind?

Alkibiades. Offenbar in Verrichtung der Geschäfte.

Sokrates. Was für welcher? etwa der Pferdegeschäfte?

Alkibiades. Wol nicht.

Sokrates. Denn dann gingen wir zu den Bereitern?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Aber die Schiffsgeschäfte meinst du?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Denn dann gingen wir zu den Seeleuten.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Also was für welche, und die wer verrichtet?

Alkibiades. Die die Guten und Stattlichen unter den Athenern verrichten.

Sokrates. Gut und stattlich nennst du die Verständigen oder Unverständigen?

Alkibiades. Die Verständigen.

125 *Sokrates.* Und worin jeder verständig ist, darin ist er auch gut?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Der Unverständige aber schlecht?

Alkibiades. Wie sollte er nicht.

Sokrates. Nun ist doch der Lederarbeiter verständig in der Verfertigung der Schuhe?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Darin also ist er gut?

Alkibiades. Gut.

Sokrates. Aber wie? in Verfertigung der Kleider, ist da nicht der Lederarbeiter unverständig?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Schlecht also ist er darin?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Derselbe also ist nach dieser Rede schlecht und auch gut?

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Meinst du nun etwa, dass die guten Männer auch schlecht sind?

Alkibiades. Wol nicht.

Sokrates. Also was für gute meinst du denn?

Alkibiades. Die vermögend sind in der Stadt zu herrschen, meine ich.

Sokrates. Doch nicht über Pferde?

Alkibiades. Wol nicht.

Sokrates. Sondern über Menschen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Etwa über kranke?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Aber über schiffende?

Alkibiades. Nein sage ich.

Sokrates. Aber über erntende?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Also über nichts thuende oder etwas thuende?

Alkibiades. Ueber etwas thuende, sage ich.

Sokrates. Was aber? versuche auch mir das deutlich zu machen.

Alkibiades. Doch wol über die welche unter einander Verkehr treiben und sich einer des andern bedienen, so wie wir in den Städten leben.

Sokrates. Also meinst du die über solche Menschen herrschen welche sich der Menschen bedienen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Etwa über Bootsführer die sich der Ruderer bedienen?

Alkibiades. Nicht doch.

Sokrates. Denn diese Tugend gehört zur Steuermannskunst.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Sondern du meinst, die über flötenspielende Menschen herrschen, welche den Leuten das Regiment führen beim Gesang und sich der Tänzer bedienen?

Alkibiades. Nicht doch.

Sokrates. Denn dies wäre wieder die Chorführerkunst.

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Also wozu sollen sich denn die Menschen die man soll regieren können der Menschen bedienen?

Alkibiades. Die mit einander in bürgerlicher Gemeinschaft

stehen, meine ich, und Verkehr unter sich treiben, über diese in der Stadt zu regieren.

Sokrates. Welches ist nun diese Kunst? wie wenn ich dich noch einmal das vorige fragte, die mit einander in Schifffahrtsgemeinschaft stehn, welche Kunst macht dass man über diese zu regieren versteht?

Alkibiades. Die Steuermannskunst.

Sokrates. Und die mit einander in musikalischer Gemeinschaft stehen, welche Wissenschaft macht diese regieren?

Alkibiades. Die du eben nanntest, die Chorführerkunst.

Sokrates. Und nun die mit einander in bürgerlicher Gemeinschaft stehen, welche Wissenschaft nennst du da?

Alkibiades. Die Klugheit denke ich, o Sokrates.

Sokrates. Wie so? dünkt dich die Kunst des Steuermanns Unklugheit zu sein?

Alkibiades. Nicht wol.

Sokrates. Sondern doch auch Klugheit?

Alkibiades. Mich dünkt ja, nämlich in Errettung der Schiffenden.

126 *Sokrates.* Richtig gesprochen! wie aber was du Klugheit nennst, worin zeigt sich die?

Alkibiades. In besserer Verwaltung und Erhaltung der Stadt.

Sokrates. Besser aber wird sie verwaltet und erhalten wenn was doch da ist und was nicht da ist? Wie wenn du mich fragtest, Wenn was doch da ist und nicht da ist, wird der Leib besser erhalten und verwaltet, ich sagen würde, Wenn Gesundheit da ist und Krankheit nicht da ist. Meinst du nicht auch so?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn du mich wieder fragtest, Wenn was doch die Augen besser? ich eben so sagen würde, wenn Gesicht da ist und Blindheit nicht da ist. Und eben so die Ohren, wenn Taubheit nicht da ist und Gehör da ist, werden selbst besser und auch besser besorgt.

Alkibiades. Richtig.

Sokrates. Wie nun die Stadt? wenn was doch da ist und nicht da ist, wird die besser, und auch besser besorgt und verwaltet?

Alkibiades. Mich dünkt, o Sokrates, wenn die Leute Freundschaft unter einander halten und Hass und Partheisucht entfernt ist.

Sokrates. Verstehst du unter Freundschaft Eintracht oder Zwietracht?

Alkibiades. Eintracht.

Sokrates. Welche Kunst nun bringt Eintracht in die Städte in Ansehung der Zahlen?

Alkibiades. Die Rechenkunst.

Sokrates. Und wie? unter die Einzelnen nicht dieselbe?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Nicht auch in jeden Einzelnen mit sich selbst?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Durch welche Kunst nun ist jeder Einzelne einig mit sich in Ansehung der Spanne und der Elle, welche von beiden grösser ist? Nicht durch die Messkunst?

Alkibiades. Durch welche sonst?

Sokrates. Nicht auch Einzelne unter sich und ganze Städte?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wie in Absicht des Gewichtes? nicht eben so?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Was du aber Eintracht nennst, was ist das für eine, und worin? und welche Kunst bewirkt sie? und ist sie dieselbe für die Stadt und den Einzelnen in Bezug auf sich selbst und auf Andere?

Alkibiades. Wahrscheinlich doch.

Sokrates. Was ist es also für eine? Lass dir es keine Qual sein zu antworten, sondern sage es dreist heraus.

Alkibiades. Ich meine ich werde sagen die Freundschaft und Eintracht, mit welcher Vater und Mutter den Sohn liebend eins mit ihm sind, und ein Bruder mit dem andern und das Weib mit dem Mann.

Sokrates. Glaubst du also, o Alkibiades, dass der Mann mit der Frau in Absicht der Wollspinnerei könne einig sein, er der nichts davon versteht mit ihr die es versteht?

Alkibiades. Wol nicht.

Sokrates. Aber es ist auch nicht nöthig. Denn es ist ein weibliches Geschäft.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wie? könnte wol die Frau mit dem Manne in der Fechtkunst einig sein, da sie sie nicht gelernt hat?

Alkibiades. Nicht füglich.

Sokrates. Denn, würdest du vielleicht sagen, das ist ein männ- 127
liches Geschäft.

Alkibiades. Das würde ich gewiss.

Sokrates. Es giebt also einige nur weibliche und andere nur männliche Geschäfte nach deiner Rede.

Alkibiades. Wie sollte es nicht.

Sokrates. Und über diese also findet sich keine Eintracht zwischen Männern und Frauen?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Also auch keine Freundschaft, wenn doch Freundschaft Eintracht war.

Alkibiades. Nein, zeigt sich.

Sokrates. Sofern also die Weiber das ihrige verrichten, werden sie von den Männern nicht geliebt.

Alkibiades. Es scheint nicht.

Sokrates. Noch auch die Männer von den Frauen, in wie fern wiederum sie das ihrige?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Also werden auch die Städte nicht dadurch gut verwaltet, dass ein Jeglicher das Seinige thut.

Alkibiades. Das denke ich doch, o Sokrates.

Sokrates. Wie meinst du? wenn doch keine Freundschaft da ist, welche eben da sein musste, wie wir sagten, wenn Städte sollten gut verwaltet werden, sonst könnten sie es nicht?

Alkibiades. Aber ich dächte auch eben deshalb müsste doch Freundschaft statt finden, weil Jeglicher das Seinige thut.

Sokrates. Eben wenigstens dachtest du es nicht. Wie meinst du es aber jezt wieder? Wenn Eintracht nicht da ist soll doch Freundschaft da sein? oder ist es möglich, dass Eintracht statt finde über dasjenige was die Einen verstehen und die Andern nicht?

Alkibiades. Unmöglich.

Sokrates. Thun sie nun recht oder unrecht, wenn sie jeder das seinige thun?

Alkibiades. Recht; wie sollten sie nicht!

Sokrates. Wenn also die Bürger in der Stadt Recht thun: so findet dann keine Freundschaft unter ihnen statt?

Alkibiades. Das dünkt mich nun wieder ganz nothwendig zu sein.

Sokrates. Was meinst du also für eine Freundschaft oder Eintracht in Beziehung auf welche wir weise sein sollen und klug um treffliche Männer zu sein? denn ich kann nicht verstehen weder worin sie besteht, noch bei wem sie sich findet. Denn unter denselbigen kommt bald heraus dass sie ist, bald wieder dass sie nicht ist nach deiner Rede.

Alkibiades. Bei den Göttern, o Sokrates, ich weiss auch selbst nicht was ich sage, und mir unbewusst muss es schon lange sehr schmählich um mich stehen.

Sokrates. Du musst nur gutes Muthes sein. Denn hättest du, dass es so mit dir steht, im funfzigsten Jahre gemerkt: so wäre es dir wol schwer geworden noch Sorgfalt auf dich zu wenden; so aber ist dein Alter eben das rechte, worin man es inne werden muss.

Alkibiades. Was muss nun aber thun wer es inne geworden ist, o Sokrates?

Sokrates. Beantworten was gefragt wird, o Alkibiades. Und wenn du das thust werden wir uns, so Gott will, wenn ich anders auch meiner Weissagung etwas glauben darf, besser befinden du und ich.

Alkibiades. Das soll uns nicht fehlen, so viel wenigstens auf mein Antworten ankommt.

Sokrates. Wolan denn, was heisst es doch auf sich selbst Sorgfalt wenden damit wir nicht etwa gar ohne es zu wissen nichts weniger als für uns selbst sorgen und es doch glauben und wenn thut der Mensch dies wol? Etwa wenn er für das Seinige sorgt, 128
dann auch für sich selbst?

Alkibiades. Das dünkt mich wenigstens doch.

Sokrates. Wie doch? wann besorgt der Mensch seine Füsse? etwa wenn er das besorgt, was seinen Füssen gehört?

Alkibiades. Ich verstehe nicht.

Sokrates. Nennst du nicht etwas der Hand gehörig? wie den Ring, möchtest du wol sagen dass der irgend einem andern Theile des Menschen angehöre als dem Finger?

Alkibiades. Wol nicht.

Sokrates. Nicht auch dem Fusse der Schuh auf dieselbe Weise?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wenn wir nun für die Schuhe sorgen, sorgen wir dann für die Füsse?

Alkibiades. Ich verstehe nicht ganz, o Sokrates.

Sokrates. Wie doch, o Alkibiades! du nennst doch etwas eine Sache was es auch sei richtig besorgen?

Alkibiades. Ganz gewiss.

Sokrates. Und wol wenn einer etwas besser macht, das nennst du die richtige Besorgung?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Welche Kunst nun macht die Schuhe besser?

Alkibiades. Die Schuhmacherkunst.

Sokrates. Also durch die Schuhmacherkunst sorgen wir für die Schuhe?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Auch für den Fuss durch die Schuhmacherkunst? oder durch jene, durch welche wir die Füsse besser machen?

Alkibiades. Durch jene.

Sokrates. Machen wir aber nicht die Füsse durch dieselbe besser, durch welche auch den übrigen Leib?

Alkibiades. Das dünkt mich wenigstens.

Sokrates. Und ist nicht das die Gymnastik?

Alkibiades. Ganz vorzüglich.

Sokrates. Durch die Gymnastik also besorgen wir den Fuss, durch die Schuhmacherkunst aber was dem Fusse gehört?

Alkibiades. Freilich wol.

Sokrates. Und durch die Gymnastik die Hände, durch die Steinschneidekunst aber was den Händen gehört?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und durch die Gymnastik den Leib, durch die Weberkunst aber und die übrigen das was zum Leibe gehört?

Alkibiades. Auf alle Weise.

Sokrates. Durch eine andere Kunst also besorgen wir jedes selbst, und durch eine andere das was ihm angehört.

Alkibiades. So zeigt es sich.

Sokrates. Nicht also wenn du das deinige besorgst, besorgst du dich selbst?

Alkibiades. Keinesweges.

Sokrates. Denn es ist nicht die nämliche Kunst, durch welche einer sich selbst besorgt und das seinige.

Alkibiades. Es scheint nicht.

Sokrates. Wolan denn! durch was für eine mögen wir wol für uns selbst sorgen?

Alkibiades. Ich weiss es nicht zu sagen.

Sokrates. Aber so viel ist doch eingestanden, dass nicht durch die, durch welche wir was es auch sei von dem unsrigen besser machen, sondern durch welche uns selbst?

Alkibiades. Richtig.

Sokrates. Könnten wir nun wol wissen, was für eine Kunst die Schuhe besser macht wenn wir gar keinen Schuh kennten?

Alkibiades. Unmöglich.

Sokrates. Auch nicht was für eine Kunst die Ringe besser macht, wenn wir keinen Ring kennten?

Alkibiades. Richtig.

Sokrates. Und wie? was für eine Kunst einen selbst besser macht, könnten wir das wol einsehen, wenn wir nicht wüssten, was wir selbst sind?

Alkibiades. Unmöglich.

Sokrates. Ist das nun wol etwas leichtes sich selbst zu ken- 129
nen, und war das wol nur ein gemeiner Mensch der dies aufgeschrieben hat im Pythischen Tempel; oder ist es schwer und nicht Jedermanns Sache?

Alkibiades. Mir, o Sokrates, ist es oft als etwas ganz Gemeines vorgekommen, und oft auch als etwas sehr Schweres.

Sokrates. Aber, o Alkibiades, es mag nun leicht sein oder nicht: so steht es doch auf jeden Fall so, wissen wir es, dann können wir wol auch wissen worin die Sorge für uns selbst besteht, wissen wir es aber nicht, dann wol niemals.

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Wolan denn, auf welche Weise könnte man wol das Selbst selbst finden? denn dann könnten wir wol auch finden was wir selbst sind, ist aber jenes noch unbekannt, dann wol unmöglich.

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. So komm denn beim Zeus. Mit wem redest du jezt? Nicht wahr, doch mit mir?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und ich mit dir?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Sokrates also ist der Redende?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Und Alkibiades der Hörende?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und nicht wahr mit der Sprache redet Sokrates?

Alkibiades. Womit sonst?

Sokrates. Und reden und sich der Sprache gebrauchen nennst du doch einerlei?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Der Gebrauchende aber und was er gebraucht, sind die nicht verschieden?

Alkibiades. Wie meinst du?

Sokrates. Wie der Schuster schneidet doch mit dem Werkmesser und dem Kneif und andern Werkzeugen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Nun ist doch wol der Schneidende und Gebrauchende etwas anderes, und etwas anderes das was der Schneidende gebraucht?

Alkibiades. Wie sollte es nicht?

Sokrates. Ist nun nicht auch eben so das womit der Leierspieler spielt und der Leierspieler selbst etwas anderes?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Dies nun fragte ich eben, ob der Gebrauchende und das was er gebraucht wol immer scheinen verschieden zu sein?

Alkibiades. Das scheint wol.

Sokrates. Was sagen wir aber weiter vom Schuster? schneidet er bloss mit den Werkzeugen oder auch mit den Händen?

Alkibiades. Auch mit den Händen.

Sokrates. Er gebraucht also auch diese?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Gebraucht er auch die Augen, wenn er seine Arbeit verrichtet?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und der Gebrauchende und was er gebraucht gestanden wir doch sei verschieden?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Verschieden also sind der Schuster und der Leierspieler von den Augen und Händen, womit sie arbeiten?

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Und nicht wahr, auch seinen ganzen Leib gebraucht der Mensch?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Und verschieden war das Gebrauchende und was es gebraucht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Verschieden also ist auch der Mensch von seinem eigenen Leibe?

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Was ist also der Mensch?

Alkibiades. Ich weiss es nicht zu sagen.

Sokrates. Das doch wol, dass er das den Leib gebrauchende ist?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Gebraucht den nun wol etwas anderes als die Seele?

Alkibiades. Nichts anderes. 130

Sokrates. Indem sie ihn regiert doch wol?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und hierüber glaube ich wird wol niemand andrer Meinung sein?

Alkibiades. Worüber?

Sokrates. Dass der Mensch nicht eines von diesen dreien wäre?

Alkibiades. Von welchen?

Sokrates. Entweder die Seele oder der Leib, oder beides zusammen, dieses Ganze.

Alkibiades. Ganz gewiss.

Sokrates. Aber doch eben das den Leib regierende haben wir angenommen sei der Mensch.

Alkibiades. Das haben wir angenommen.

Sokrates. Welches ist also der Mensch? Regiert etwa der Leib sich selbst?

Alkibiades. Keinesweges.

Sokrates. Denn wir sagten auch er werde regiert?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Dieser ist also nicht das, was wir suchen.

Alkibiades. Es scheint nicht.

Sokrates. Aber regiert etwa das Beiderlei den Leib, und wäre dieses der Mensch?

Alkibiades. Vielleicht wol.

Sokrates. Wol am allerwenigsten. Denn wenn das eine von beiden nicht mit regiert, so ist wol gar nicht auszusinnen, wie das Beiderlei regieren soll.

Alkibiades. Richtig.

Sokrates. Wenn nun weder der Leib noch das Beiderlei der Mensch ist: so bleibt nur übrig entweder nichts ist er, oder wenn etwas, so kann nichts anders der Mensch sein als die Seele.

Alkibiades. Offenbar wol.

Sokrates. Soll dir nun erst noch deutlicher bewiesen werden, dass die Seele der Mensch ist?

Alkibiades. Nein, beim Zeus, sondern dies dünkt mich hinreichend.

Sokrates. Ist es auch nicht ganz genau, sondern nur mässig: so genügt es uns schon. Denn ganz genau werden wir es nur

wissen können, wenn wir das gefunden haben, was wir jezt, weil es eine zu grosse Untersuchung wäre, vorbeigelassen haben.

Alkibiades. Was denn?

Sokrates. Das wovon wir vorher sagten dass es zuerst müsse gefunden werden, das Selbst selbst. Jezt aber haben wir statt dieses Selbst selbst nur das einzelne Selbst betrachtet was es ist. Und vielleicht werden wir damit ausreichen. Wenigstens werden wir wol niemals zugeben, dass irgend etwas an uns selbst wesentlicher sei als die Seele.

Alkibiades. Gewiss nicht.

Sokrates. Es wird also ganz recht sein so festzustellen, dass wir ich und du zu einander reden der Sprache uns bedienend mit der Seele zu der Seele.

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Und dies war es also, was wir kurz vorher sagten, dass Sokrates mit dem Alkibiades redend der Sprache sich bedient, nicht an dein Gesicht seine Reden richtend wie es scheint, sondern an den Alkibiades; dieser ist aber die Seele.

Alkibiades. So scheint es mir.

Sokrates. Die Seele also befiehlt uns kennen zu lernen, wer da vorschreibt sich selbst zu kennen.

Alkibiades. So zeigt es sich.

131 *Sokrates.* Wer also etwas von seinem Leibe kennt, der kennt das Seinige aber nicht sich selbst.

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Kein Arzt also kennt sich selbst, sofern er ein Arzt ist, und auch kein Meister der Leibesübungen als solcher.

Alkibiades. Es scheint nicht.

Sokrates. Weit mehr also noch gefehlt dass die Akkerleute oder die andern Handwerker sich selbst kennen sollten. Denn diese kennen noch nicht einmal das ihrige wie man sieht, sondern was noch weiter liegt als das ihrige, vermöge der Künste wenigstens die sie inne haben. Denn sie kennen nur das dem Leibe zugehörige, wodurch dieser besorgt wird.

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Wenn also die Besonnenheit darin besteht dass man sich selbst kennt: so ist keiner von diesen besonnen vermöge seiner Kunst.

Alkibiades. Nein, wie mich dünkt.

Sokrates. Darum werden auch diese Künste für niedrig gehalten, und nicht für Beschäftigungen eines edlen Mannes.

Alkibiades. Ganz richtig.

Sokrates. Und nicht wahr eben so wiederum, wer den Leib besorgt, der besorgt auch nur das Seinige und nicht sich selbst.

Alkibiades. So mag es wol sein.

Sokrates. Wer aber nur das Geld, der besorgt weder sich selbst noch das Seinige, sondern entfernteres noch als das Seinige.

Alkibiades. Das dünkt mich auch.

Sokrates. Also der Wucherer besorgt nicht mehr das Seinige.

Alkibiades. Richtig.

Sokrates. Wer also in des Alkibiades Leib verliebt ist, der ist nicht in den Alkibiades verliebt, sondern in etwas was dem Alkibiades gehört.

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Wer aber in dich, der liebt deine Seele.

Alkibiades. Nothwendig nach deiner Rede.

Sokrates. Und wer deinen Leib liebt, der geht ab und davon wenn dieser aufhört zu blühen?

Alkibiades. Natürlich.

Sokrates. Wer aber die Seele liebt, der geht nicht ab so lange sie dem Besseren nachstrebt.

Alkibiades. Wahrscheinlich wol.

Sokrates. Bin ich nun nicht der nicht abgehende sondern bleibende, auch nachdem dein Leib verblüht ist, und die Andern fortgegangen sind?

Alkibiades. Wohl thust du gewiss daran, o Sokrates, und gehe nur ja nicht!

Sokrates. So bestrebe dich denn recht schön zu sein.

Alkibiades. Das will ich mich bestreben.

Sokrates. Dass es also mit dir so steht, Alkibiades der Sohn des Kleinias wie wir sehen hat keinen Liebhaber weder gehabt noch hat er deren jezt als nur einen allein, und zwar einen mit dem er zufrieden sein muss, Sokrates den Sohn des Sophroniskos und der Phainarete.

Alkibiades. Richtig.

Sokrates. Sagtest du nun nicht, ich sei dir nur um ein weniges zuvorgekommen indem ich dich anredete; denn du hättest mich zuerst darauf anreden gewollt um zu erfahren, weshalb doch ich allein mich nicht zurükkzöge?

Alkibiades. So war es freilich.

Sokrates. Dies nun ist die Ursache, dass ich allein dein Liebhaber war, die andern aber nur des Deinigen. Das Deinige aber nimmt ab an Schönheit, du selbst hingegen fängst erst an zu blühen. Und wenn du nur jezt nicht von dem Volke der Athener
132 verdorben oder hässlicher wirst, werde ich dich nicht verlassen. Denn das besorge ich nur am meisten, dass du uns nicht etwa ein Volksliebhaber werdest, und dadurch verderbest; denn gar Vielen und Guten ist das schon begegnet unter den Athenern. Denn schön ist von Larve des grossmüthigen Helden Erechtheus Volk, aber ausgezogen muss man es sehen. Gebrauche also ja die Vorsicht, die ich dir anrieth.

Alkibiades. Welche doch?

Sokrates. Uebe dich zuerst, o Bester, und lerne, was du musst gelernt haben, um an die Angelegenheiten der Stadt zu gehn; ohne das aber nicht, damit du mit guten Gegenmitteln versehen gehest und dir nichts übles begegne.

Alkibiades. Du scheinst mir sehr gut zu reden, o Sokrates! aber ich versuche nun auch mir zu erklären, auf welche Weise wir denn nun für uns selbst sollen Sorge tragen?

Sokrates. Soviel ist uns doch schon im Voraus bestimmt, was wir nämlich sind darüber sind wir doch ganz einig. Wir fürchteten aber dass wenn wir dieses verfehlten, wir ohne es zu wissen für etwas anderes sorgen könnten als für uns.

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Und nach diesem haben wir nun für die Seele zu sorgen und hierauf zu sehn.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Für Leib aber und Vermögen die Sorge Andern zu überlassen.

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Wie können wir aber dies am genausten kennen lernen? denn wenn wir dies kennen, werden wir auch uns selbst kennen, wie es scheint. Haben wir etwa bei den Göttern nur nicht recht verstanden, was der eben erwähnte delphische Spruch sehr gut sagt?

Alkibiades. Was hast du doch in Gedanken, dass du dieses sagst, o Sokrates?

Sokrates. Ich will dir sagen was ich glaube, dass dieser

Spruch meint und uns anräth. Und es mag wol nicht recht viel Beispiele dazu geben sondern am Gesicht allein.

Alkibiades. Wie meinst du das?

Sokrates. Ueberlege auch du es. Wenn Jemand unserm Auge wie einem Menschen den Rath gäbe, und sagte, Besieh dich selbst; wie würden wir doch glauben dass er das fordere? nicht dass es dahin schauen sollte, wohinein das Auge schauend sich selbst sehen würde?

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. So lass uns denn bedenken, in welches unter allen Dingen schauend wir doch jenes und uns selbst erblikken würden?

Alkibiades. Offenbar doch, o Sokrates, in Spiegel und dergleichen.

Sokrates. Richtig gesprochen. Ist aber nicht auch in dem Auge das womit wir eigentlich sehen eben so etwas?

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Denn du hast doch bemerkt, dass wenn Jemand in ein Auge hineinsieht, sein Gesicht in der gegenüberstehenden Sehe erscheint wie in einem Spiegel, was wir deshalb auch das Püppchen nennen, da es ein Abbild ist des Hineinschauenden.

Alkibiades. Ganz richtig. 133

Sokrates. Ein Auge also welches ein Auge betrachtet, und in das hineinschaut was das edelste darin ist, und womit es sieht, würde so sich selbst sehn.

Alkibiades. Das ist offenbar.

Sokrates. Wenn es aber auf irgend einen andern Theil des Menschen sähe oder auf irgend ein anderes Ding ausser jenem dem dieses ähnlich ist, wird es nicht sich selbst sehen.

Alkibiades. Richtig.

Sokrates. Wenn also ein Auge sich selbst schauen will, muss es in ein Auge schauen, und zwar in den Theil desselben welchem die Tugend des Auges eigentlich einwohnt. Und dies ist doch die Sehe?

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Muss nun etwa eben so, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen? und am meisten in den Theil derselben welchem die Tugend der Seele einwohnt die Weisheit, und in irgend etwas anderes dem dieses ähnlich ist?

Alkibiades. So dünkt es mich wenigstens, o Sokrates.

Sokrates. Haben wir nun wol etwas anzuführen was göttlicher wäre in der Seele als das worin das Wissen und die Einsicht sich findet?

Alkibiades. Das haben wir nicht.

Sokrates. Dem göttlichen also gleicht dieses in ihr, und wer auf dieses schaute und alles göttliche erkennte Gott und die Vernunft, der würde so auch sich selbst am besten erkennen.

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Das sich selbst kennen aber, gestanden wir doch ein, sei Besonnenheit.

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Wenn wir nun uns selbst nicht kennen und nicht besonnen sind, können wir dann wol wissen was für uns gut und übel ist?

Alkibiades. Wie sollte das auch nur möglich sein, o Sokrates?

Sokrates. So mag es wol unmöglich sein wenn man den Alkibiades nicht kennt, das ihm gehörige zu kennen, dass es ihm gehört?

Alkibiades. Unmöglich allerdings beim Zeus.

Sokrates. Also auch das unsrige nicht, dass es das unsrige ist, wenn nicht einmal uns selbst?

Alkibiades. Wie sollten wir auch!

Sokrates. Und wenn nicht das unsrige, dann auch wol nicht das was sich auf das unsrige bezieht?

Alkibiades. Nein scheint es.

Sokrates. Also haben wir wol nicht ganz richtig eingeräumt was wir eben einräumten es gebe einige, die zwar sich selbst nicht kennten, aber das ihrige doch. Sondern nicht einmal was auf das ihrige sich bezieht: denn dies alles zu verstehen scheint nur einer und derselben Kunst anzugehören, sich, das Seinige und das des Seinigen.

Alkibiades. So muss es wol sein.

Sokrates. Wer sich nun aber auf das Seinige nicht versteht, muss sich wol auch auf das der Andern eben so nicht verstehn.

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Und wenn nicht auf das der Anderen, wird er sich auch auf das der Staaten nicht verstehen.

Alkibiades. Nothwendig nicht.

Sokrates. Also könnte auch ein solcher Mann kein Staatsmann werden?

Alkibiades. Wol nicht.

Sokrates. Ja auch nicht einmal ein Hauswirth?

Alkibiades. Wol nicht.

Sokrates. Und wird gar nie wissen was er thut?

Alkibiades. Freilich wol nicht.

Sokrates. Und der nicht wissende, wird der nicht fehlen? 134

Alkibiades. Freilich.

Sokrates. Und wenn er fehlt, wird er dann nicht schlechte Geschäfte machen für sich und öffentlich?

Alkibiades. Wie sollte er nicht?

Sokrates. Und wer schlechte Geschäfte macht, ist der nicht elend dran?

Alkibiades. Gar sehr.

Sokrates. Und wie die, für die ein solcher Geschäfte macht?

Alkibiades. Auch diese.

Sokrates. Nicht möglich also ist, wenn einer nicht besonnen ist und gut, dass er glükkselig sei?

Alkibiades. Nicht möglich.

Sokrates. Also sind die schlechten unter den Menschen elend?

Alkibiades. Gar sehr.

Sokrates. Also auch nicht wer reich wird, wird des Elends entledigt, sondern wer besonnen wird?

Alkibiades. So zeigt es sich.

Sokrates. Also nicht Mauern und Kriegsschiffe und Werfte brauchen die Städte, o Alkibiades, wenn es ihnen wohlergehen soll, noch auch Volksmenge oder Grösse ohne Tugend.

Alkibiades. Freilich nicht.

Sokrates. Wenn du also die Geschäfte der Stadt recht und schön verwalten willst, musst du den Bürgern Tugend mittheilen.

Alkibiades. Wie sollte ich nicht.

Sokrates. Kann einer aber wol mittheilen was er nicht hat?

Alkibiades. Und wie?

Sokrates. Dir selbst also musst du zuerst dieses anschaffen, Tugend, und jeder der nicht nur sich und seine Angelegenheiten besonders regieren und besorgen will, sondern auch die Stadt und ihre Angelegenheiten.

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Nicht also Macht und Gewalt musst du dir zu er-

werben suchen um zu thun was du etwa willst, auch nicht der Stadt, sondern Gerechtigkeit und Besonnenheit.

Alkibiades. So zeigt es sich.

Sokrates. Denn nur gerecht handelnd und besonnen werdet ihr, du und die Stadt, gottgefällig handeln.

Alkibiades. Wahrscheinlich wol.

Sokrates. Und so werdet ihr, wie wir in dem vorigen sagten, in das göttliche und glänzende schauend handeln.

Alkibiades. So zeigt es sich.

Sokrates. Und dahin sehend werdet ihr dann euch selbst und das was euch gut ist erblikken und erkennen.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und also werdet ihr recht und wohl handeln.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn ihr denn so handelt, will ich euch wol Bürgschaft leisten, dass ihr wahr und gewiss glükklich sein werdet.

Alkibiades. Und du bist ein sicherer Bürge.

Sokrates. Handelt ihr aber ungerecht, indem ihr auf das ungöttliche und dunkle sehet so werdet ihr auch wie man schliessen muss, dem ähnliches thun indem ihr euch selbst nicht kennet.

Alkibiades. Das leuchtet ein.

Sokrates. Denn wer, o lieber Alkibiades, Macht hat zu thun was er will, Vernunft aber nicht hat, was wird dem wahrscheinlich begegnen, sei er nun ein Einzelner oder ein Staat? wie wenn ein Kranker Macht hat zu thun was er will, ohne ärztlichen Verstand zu haben aber mit Gewalt alles durchsezt, dass ihn auch nicht einmal einer schilt, was wird dabei wol herauskommen? nicht ver-
135 muthlich dass er seinen Leib wird zu Grunde richten?

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Und wie in einem Schiffe? wenn einer Macht hätte zu thun was ihm gut dünkt, welcher steuermännischer Vernunft und Tüchtigkeit ganz beraubt wäre, siehst du wol was ihm und seinen Mitschiffenden begegnen wird?

Alkibiades. Ich wol, dass sie alle können zu Grunde gehn.

Sokrates. Wird nicht auch eben so im Staat und überall sonst der Herrschaft und Eigenmacht der es an Tugend gebricht das Uebelbefinden folgen?

Alkibiades. Nothwendig.

Sokrates. Also keine willkührliche Gewalt, o bester Alkibia-

des, musst du weder dir verschaffen noch der Stadt, wenn ihr wollt glükklich sein, sondern Tugend.

Alkibiades. Du hast Recht.

Sokrates. Und ehe er Tugend hat ist es besser von einem Bessern regiert zu werden als zu regieren nicht nur einem Knaben, sondern auch einem Mann.

Alkibiades. So zeigt es sich.

Sokrates. Und das Bessere ist doch auch schöner?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und das Schönere auch geziemender?

Alkibiades. Wie sollte es nicht?

Sokrates. Also dem Schlechten ziemt es zu dienen; denn es ist ihm besser?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Etwas knechtisches also ist die Schlechtigkeit?

Alkibiades. Es zeigt sich.

Sokrates. Und etwas adeliges die Tugend?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Fliehen aber, o Freund, muss man doch das knechtische?

Alkibiades. Am meisten wol.

Sokrates. Wie meinst du nun dass du beschaffen bist? adelig oder nicht?

Alkibiades. Das glaube ich jezt gar sehr zu merken.

Sokrates. Weisst du nun, wie du dem entfliehn sollst, was jezt mit dir ist, damit wir es doch nicht nennen an einem trefflichen Manne?

Alkibiades. Ich weiss wol.

Sokrates. Wie denn?

Alkibiades. Wenn du willst, o Sokrates.

Sokrates. Das sagst du nicht recht, o Alkibiades.

Alkibiades. Wie muss ich denn sagen?

Sokrates. Wenn Gott will.

Alkibiades. Das sage ich also. Und überdies sage ich noch dieses, dass wir nun wol gar unsere Gestalt vertauschen werden, o Sokrates, ich die deinige annehmend und du die meinige. Denn es kann nicht fehlen, dass ich dich nicht überall begleiten sollte von diesem Tage an und du von mir begleitet werden.

Sokrates. Meine Liebe also, o Bester, wird wenig von einem Kranich unterschieden sein, wenn sie bei dir eine junge Liebe wird

flügge gemacht haben, und dann selbst wieder von dieser gepflegt werden.

Alkibiades. Aber so verhält es sich doch. Und will ich von jezt anfangen mich der Gerechtigkeit zu befleissigen.

Sokrates. Und ich wollte dass du es auch vollendetest. Aber ich zittere, nicht als ob ich deiner Natur misstrauete, sondern nur wenn ich die Stärke der Stadt erwäge, ob sie nicht dich und mich überwältigen wird.

MENEXENOS.

EINLEITUNG.

Niemand wird sich wol wundern, dies kleine Werk nicht in der Reihe der eigentlich philosophischen Schriften des Platon aufgeführt zu finden, in die es, weil auch durchaus kein philosophischer Gegenstand darin abgehandelt ist, eben so wenig gehören kann als etwa die Vertheidigungsrede des Sokrates. Allein von dieser liegt doch die Veranlassung zu Tage; was aber den Platon vermocht haben kann, in einer späteren Zeit sich in die ihm ganz fremde Gattung der eigentlichen Staatsrede zu wagen, das mag leicht für uns nicht mehr möglich sein zu bestimmen, wenigstens erscheint uns in dem Werke selbst nichts, was dem vermuthenden Scharfsinn eine bestimmte Richtung geben könnte. Dass die Rede in eine Beziehung gesezt wird mit der Standrede des Perikles, welche uns Thukydides aufbewahrt hat, ist allerdings sichtlich: allein wenn Sokrates beide auf eine Verfasserin die Aspasia zurükkführt, so ist das ein Scherz, aus dem wol nicht leicht Jemand etwas ernsthaftes zu machen weiss; und wenn er sagt, die spätere Standrede enthalte manches, was in der früheren sei übergangen worden, so ist auch das kein sehr brauchbarer Fingerzeig, indem die Richtung beider Reden so durchaus verschieden ist, dass man nicht sieht, warum doch auch die andere das sollte enthalten haben, was wir in der einen finden, und man liesse sich dies eher gefallen, wenn es das Urtheil eines späteren wäre, dem es schon ein Gesez gewesen, dass eine solche Rede mit dem Lobe aller Grossthaten des athenischen Volkes von Anbeginn anheben müsse.

Etwas anderes, was Jedem leicht beifällt, ist, dass Platon vielleicht auch hier ein Gegenstükk habe aufstellen gewollt zu einer Rede des Lysias; und in der That, wenn wir die Standrede dieses Rhetors für denselben Fall mit der unsrigen vergleichen, so ist eine grosse Aehnlichkeit in der Anordnung und eine eben so grosse

Verschiedenheit im Charakter und der Ausführung nicht zu verkennen. Was bei Lysias lose aneinanderhängt, ist hier durch bestimmt ausgesprochene Begriffe gebunden, deren Zusammenhang mittelst stark herausgehobener Wortklänge dem Hörer eingeprägt wird; das weichliche in der Klage ist ersezt durch die männliche Ermahnung, und der ganzen Rede zugleich ein höherer Zwekk untergelegt. Allein wenn dieser Gegensaz eigentliche Absicht gewesen wäre: sollte nicht Platon, der so gut zu winken weiss, in dem Gespräch welches die Rede einfasst irgendwie darauf gedeutet haben?

Wenn uns nun dies auch im blossen lässt: wollen wir vielleicht sagen, Platon habe durch eine solche Rede thätig antworten gewollt auf den etwanigen Vorwurf, sein Unwillen gegen die Redekunst rühre her aus dem Unvermögen selbst Reden zu verfertigen, welches scherzhafter Weise so oft in seinen Gesprächen Sokrates bekennen muss? und er habe hiezu vornehmlich diese Gelegenheit gewählt, weil in dem korinthischen Kriege einer seiner Freunde den Tod gefunden? Ja er habe sogar dieser Ausstellung zu Liebe selbst die bitter getadelte schmeichlerische Seite der verderblichen Kunst geübt, indem in der Geschichtserzählung, die hier gegeben wird, immer nur das Schöne herausgehoben ist, und alle Fehler des Staates in den dunkelsten Schatten zurükktreten, namentlich aber die späteren Verhältnisse mit dem Nationalfeind der Hellenen, dem Perserkönig, auf eine Weise beschönigt und dargestellt werden, die sich schwerlich geschichtlich rechtfertigen lässt. Darum behandle es auch Sokrates als etwas so leichtes, dem Volke vor dem Volke zu schmeicheln, und darum auch sei die Rede der Aspasia zugeschrieben, die ja wol bewandert sein musste in der Kunst des verführerischen Schmukkes. Aber eben so könnte wol ein Anderer sagen, wie Platon im Philebos seine übertriebene Polemik gegen die Redekunst zurükknehme: so habe er es hier schon früher durch die That gethan. Denn in der That sei der Menexenos nichts anderes als ein Versuch, alle solche Reden, worin gewöhnlich nur dem Volke geschmeichelt wurde, durch eine bessere Richtung zu veredeln; von dieser Schmeichelei nämlich sei hier nur der Schein beibehalten, und es leuchte überall das Bestreben hervor, die wahre Idee des Athenischen Volkes und Staates recht lebendig zum Bewusstsein zu bringen, um so dem Vaterlandssinn eine höhere Richtung zu geben. Und ein dritter wiederum könnte den Versuch machen, unser Gespräch lieber in einem andern Sinne an das Gastmahl anzuknüpfen, als in diesem an den Philebos. In-

dem er sich nämlich darauf beriefe, wie schwer das Ganze zu erklären sei, wenn man es ernsthaft nähme, und wie selbst das, womit es dem Platon am meisten müsste Ernst gewesen sein, nämlich die Ermahnung zur Tugend, selbst diese durch Wiederholung und Spielerei aus allem Ernst herausgearbeitet sei, könnte er versuchen, es vornehmlich als eine scherzhafte Nachahmung rhetorischer Manieren darzustellen. Und wer weiss wieviel ein Kenner, der hievon schon einen Wink gegeben, mit einer grossen Belesenheit in den Rednern und den Nachrichten über sie ausgerüstet für diese Ansicht anführen könnte, gründlicheres und mannigfaltigeres gewiss als was Dionysios sagt, der uns nur an den Gorgias, Likymnos und Polos, und einmal beiläufig an den Agathon erinnert.

Doch mag Jeder was uns betrifft in der Rede soviel Ernst oder Scherz finden als er will, und nach eignem Sinne aussinnen, was Platon damit gewollt habe, viel wird schon gewonnen sein wenn wir nur dieses durchbringen könnten, dass man dem Gespräch welches die Rede einfasst nicht gleichen Werth und gleiches Ansehn mit ihr selbst beilegte; denn alsdann verschwindet doch die Schwierigkeit, dass keine von den verschiedenen Ansichten eine Bestätigung finden will in dem Gespräch. Zwar wissen wir wol, dass auch der Eingang von Vielen ist schön gefunden und bewundert worden. Allein wie vielem unplatonischen ist das nicht widerfahren, wenn es einmal unter Platons Namen aufgetreten war. Gewiss wenigstens wenn Platon auch dieses geschrieben hat, ist es seiner nicht sonderlich würdig. Schon wegen der bereits gerügten Unterlassung, dass sie uns auch nicht im mindesten auf die Spur hilft über die eigentliche Bedeutung des Ganzen, verdient diese dialogische Einfassung Tadel; aber auch sonst wird sich wol kein Kenner ergözen an der plumpen Ehrerbietigkeit des Menexenos, der nur wenn Sokrates es erlaubt die öffentlichen Angelegenheiten ergreifen will, und an der verfehlten Art wie Sokrates meint, er müsse wol ein grosser Redner sein wegen des Unterrichts der Aspasia, und an dem platten Scherz, dass er beinahe Schläge bekommen hätte wegen schlechten Lernens, oder dass er auch wol nakkend tanzen würde dem Menexenos zu Liebe. Gewiss ist der Verdacht sehr verzeihlich, dass diese Einfassung vielleicht von einem Andern herrühre, der gern ein Gespräch machen wollte aus der Rede, und meinte, ein Platonisches Erzeugniss könne doch ganz ohne den Sokrates unmöglich in die Welt gehen. Ein solcher kann dann leicht der Diotima die Aspasia, und manches manchem andern ziemlich plump nachgebildet haben,

und so auch unbedachter Weise in den Anachronism gerathen sein, mit dem doch alle andere platonische gar nicht zu vergleichen sind, dass nämlich Sokrates eine Rede hält, die sich ganz und gar auf etwas erst lange nach seinem Tode erfolgtes bezieht, und dass er diese Rede von der Aspasia haben will, die schon lange vor ihm muss gestorben sein. Und so wäre denn auch nichts ernsthaftes darin zu suchen, dass Sokrates noch mehr solche Staatsreden aus dem Munde seiner Lehrerin verheisst.

MENEXENOS.

SOKRATES. MENEXENOS.

Sokrates. Vom Markte, Menexenos, oder woher sonst? 234

Menexenos. Vom Markt, o Sokrates, und aus der Rathsversammlung.

Sokrates. Was hast du doch bei der Rathsversammlung? Oder offenbar dass du mit deiner Unterweisung und Wissenschaft fertig zu sein glaubst, und weil du weit genug bist, du dich nun zu dem höheren zu wenden gedenkst, und unternimmst, du Wundervoller, über uns Alte zu herrschen in solcher Jugend, damit euer Haus nicht ermangele uns immer einen Berather zu geben.

Menexenos. Wenn du es zugiebst, o Sokrates, und mir auch räthst an der Regierung Theil zu nehmen: so will ich danach streben, sonst aber nicht. Jezt jedoch ging ich in die Rathsversammlung, weil ich erfahren, dass der Rath einen wählen würde, der den Gebliebenen die Standrede halten sollte. Denn du weisst, dass sie eine öffentliche Stattung feiern wollen.

Sokrates. Freilich! aber wen haben sie gewählt?

Menexenos. Keinen; sondern sie haben es auf morgen verschoben. Ich glaube indess, Archinos oder Dion wird gewählt werden.

Sokrates. Es ist doch von gar vielen Seiten eine herrliche Sache, Menexenos, im Kriege zu bleiben. Denn ein schönes und prachtvolles Leichenbegängniss bekommt, wer auch als ein armer Mann gestorben ist, und gelobt wird ebenfalls wer auch nichts taugt, und das von kunstreichen Männern die nicht aufs Gerathewol loben, sondern schon lange vorher ihre Reden angeordnet haben, und die so vortrefflich loben, dass sie was Jeder an sich gehabt hat und was auch nicht ihm nachrühmend mit dem herrlichsten 235
Schmukk der Worte verziert unsere Seelen bezaubern, indem sie sowol den Staat auf alle Weise verherrlichen, als auch die im Kriege gebliebenen und unsere Vorfahren insgesammt ja auch uns

selbst preisen, die wir noch leben. So dass mir wenigstens, o Menexenos, ganz erhaben zu Muthe ist, wenn ich von ihnen gerühmt werde, und ich stehe jedesmal ganz versunken im Zuhören und bezaubert, meinend ich sei zusehends grösser und edler und trefflicher geworden. Und wie denn grösstentheils manche Fremde mich begleiten und mit mir zuhören, werde ich gegen die zusehends vornehmer; denn auch ihnen dünkt mich begegnet dasselbe mit mir und der ganzen Stadt, dass sie ihnen viel wundervoller erscheint als zuvor, weil sie von dem Redner beredet sind. Und dieses Selbstgefühl bleibt mir wol länger als drei Tage; so einsiedeln kann sich die Rede und der Ton des Redners in den Ohren, dass ich mich kaum am vierten oder fünften Tage wieder besinne und merke wo in der Welt ich bin, so lange aber fast glaube in der Seligen Inseln zu wohnen, so geschikkt sind unsere Redner.

Menexenos. Immer bespöttelst du die Redner, o Sokrates. Diesmal indess denke ich soll der Gewählte nicht allzuwohl daran sein. Denn mit der Wahl ist es so plözlich gekommen, dass wer reden soll es fast wird unvorbereitet thun müssen.

Sokrates. Woher doch, Bester? Jeder von diesen hat ja seine Reden immer schon fertig; und dergleichen wäre ja auch unvorbereitet nicht einmal schwer. Ja wenn man Athener sollte vor Peloponnesiern rühmen, oder Peloponnesier vor Athenern, da bedürfte es wol eines guten Redners um zu überreden und Beifall zu finden; wenn einer aber vor denen seine Kunst geltend zu machen hat, die er zugleich rühmt, da ist es nichts grosses wenn man gut scheint zu reden.

Menexenos. Meinst du nicht, o Sokrates?

Sokrates. Gar nicht, beim Zeus.

Menexenos. Glaubst du wol selbst im Stande zu sein zu reden, wenn du müsstest, und der Rath dich wählte?

Sokrates. Von mir wäre es wol gar nicht zu wundern, Menexenos, dass ich im Stande wäre die Rede zu halten, der ich eine gar nicht schlechte Lehrerin habe in der Redekunst, sondern die auch viele andere und treffliche Redner gebildet hat, einen aber der es allen Hellenen zuvorthut den Perikles.

Menexenos. Wer ist die? oder meinst du wol gewiss die Aspasia?

Sokrates. Die meine ich, und dann auch Konnos, den Sohn des Metrobios. Denn dies sind meine zwei Lehrer, er in der Ton-
236 kunst, sie in der Redekunst. Von einem so erzogenen Manne ist wol nicht zu verwundern wenn er gewaltig ist im Reden. Aber

wer auch minder gut unterrichtet wäre als ich, etwa von Lampros in der Tonkunst und in der Redekunst von Antiphon dem Rhamnusier, auch ein solcher müsste immer noch, wenn er Athener unter Athenern lobte, Beifall finden.

Menexenos. Und was würdest du wol zu sagen wissen, wenn du die Rede halten müsstest?

Sokrates. Ich von mir selbst vielleicht nichts. Aber der Aspasia habe ich noch gestern zugehört wie sie eine Standrede für eben diesen Fall vortrug. Sie hatte nämlich gehört eben was du sagst, dass die Athener einen Redner dazu wählen wollten; da hat sie mir dann vorgetragen einiges aus dem Stegreif, wie man es sagen müsste, anderes auch wol früher überlegtes, als sie, denke ich, jene Standrede ausarbeitete, welche Perikles hielt, so dass sie hier einiges dort übrig gelassene zusammenkittete.

Menexenos. Könntest du dich wol erinnern was Aspasia sagte?

Sokrates. Wenn ich nicht ganz schlecht bin; denn ich habe ja bei ihr gelernt, und beinahe Schläge bekommen, weil ich vergesslich war.

Menexenos. Warum trägst du es also nicht vor?

Sokrates. Dass mir die Meisterin nur nicht zürnt, wenn ich ihre Reden ausbringe.

Menexenos. Gewiss nicht, o Sokrates; sondern sprich nur. Du wirst mir den grössten Gefallen erweisen, magst du nun eine Rede der Aspasia vortragen, oder wessen sonst; allemal sprich nur.

Sokrates. Aber du wirst mich auslachen, wenn ich alter Mann dir vorkomme, als triebe ich noch Kinderei.

Menexenos. Keinesweges, Sokrates, sondern sprich nur auf jede Weise.

Sokrates. Dir muss ich freilich gefällig sein; und es fehlt wenig wenn du haben wolltest ich sollte mich entkleiden und tanzen dass ich es thäte: da wir ja allein sind. So höre denn. Sie redete nämlich, wie ich glaube, indem sie ihre Rede anhub von den Verstorbenen selbst, also.

Was That betrifft haben diese zwar was ihnen gebührt, und geben nachdem es vollbracht ist ihren bestimmten Weg, geleitet alle gemeinsam von der Stadt und jeglicher insbesondere von den Seinigen. Durch Rede aber gebietet das Gesez den Männern die noch fehlende Ehre zu erzeigen, und das gebührt sich. Denn nach wohlverrichteten Thaten erwirbt wohlgesprochene Rede den Thätern Gedächtniss und Ehre bei den Hörern. Es bedarf also eines solchen Vortrages, welcher den Verstorbenen selbst rühmlich nachrede,

den Lebenden aber gelinde zurede, Kinder nämlich und Brüder, es jenen in der Tugend nachzuthun ermahnend, Väter aber und Mütter, oder wenn ihnen noch höhere Vorfahren zurükkgeblieben sind, diese beruhigend. Welches wäre uns nun wol ein solcher Vortrag, oder womit könnten wir am besten anfangen wakkere
237 Männer zu loben, welche im Leben den ihrigen zur Freude gereichten durch ihre Tugend, und nun für das Heil der Lebenden den Tod überkommen haben? Mich dünkt nun man müsse der Natur nach, wie sie gut gewesen sind, so auch sie loben. Gut aber sind sie geworden wegen ihrer Abkunft von Guten. Ihre Wohlgeborenheit also lasst uns zuert verherrlichen; zum zweiten dann ihre Auferziehung und Unterweisung, und nach diesem ihrer Thaten Verrichtung darstellen, wie herrlich und dess allen würdig sich diese bewährt. Zu ihrer Wohlgeborenheit nun gehörte zuerst die Herkunft ihrer Vorfahren, welche nicht eine auswärtige ist, noch diese ihre Nachkommen ausweiset als Hintersassen in diesem Lande, weil jene anderwärts hergekommen, sondern als wahrhaft Eingeborne und die in der That in ihrem Vaterlande wohnen und leben, nicht von einer Stiefmutter Auferzogene wie Andere, sondern als von einer Mutter von dem Lande in welchem sie wohnten, und die jezt nach ihrem Ende in dem verwandten Schooss ihrer Gebärerin und Ernährerin wieder aufgenommen liegen. Darum ist es am billigsten zuerst die Mutter selbst zu preisen, denn so findet sich von selbst auch Jener Wohlgeborenheit gepriesen.

Werth aber ist dieses Land wol von allen Menschen gepriesen zu werden nicht allein von uns, auch auf vielerlei andere Weise zuerst aber und um des Grössten willen, weil es von den Göttern geliebt ist; und dieser Rede giebt Zeugniss der über sie entzweieten Gottheiten Streit und Vergleich. Welches also die Götter gerühmt haben, wie sollte das nicht billig von allen Menschen insgesammt gerühmt werden? Und der zweite Ruhm desselben wäre mit Recht dieser, dass in jener Zeit in welcher jegliches Land hervorbrachte und erzeugte allerlei Lebendiges, fleischfressende Thiere und grasfressende, in dieser das unsrige wilde Thiere nicht erzeugte und sich rein von ihnen erhielt, von allen Lebendigen aber sich auswählte und erzeugte den Menschen, als dasjenige, welches an Verstand alle übrigen übertrifft und Recht und Götter allein annimmt. Für diese Rede aber dass dieses Land hier ihre und unsere Vorfahren erzeugt hat, ist dieses ein grosser Beweis. Jedes Gebärende nämlich hat angemessene Nahrung für das Geborene; woran auch jede Frau zu unterscheiden ist, ob sie in der That

geboren hat oder nicht, sondern das Kind sich nur unterschiebt, wenn sie nicht Quellen der Nahrung hat für das erzeugte. Und eben hiedurch legt unser Mutterland einen deutlichen Beweis ab, dass es Menschen gezeugt hat. Denn dies allein brachte schon damals und zuerst menschliche Nahrung hervor, die Frucht des Weizens und der Gerste, wovon sich das menschliche Geschlecht am schönsten und besten nährt; so dass gewiss dieses Geschlecht 238
der Lebendigen von ihm selbst erzeugt ist. Und mehr noch von der Erde als von einer Frau muss man solche Beweise annehmen. Denn die Erde hat nicht den Frauen nachgeahmt Schwangerschaft und Geburt, sondern diese ihr. Diese Frucht aber hat es nicht vorenthalten, sondern sie auch den übrigen mitgetheilt. Nächstdem hat es auch die Erzeugung des Oels dieses Balsams für Mühen seinen Sprösslingen hinterlassen. Und nachdem es sie so ernährt und aufgezogen zur Mannbarkeit hat es ihnen zu Herrschern und Lehrern Götter herbeigeführt, deren Namen uns hier ziemt zu übergehen. Denn wir wissen, welche von ihnen unser Leben angeordnet haben sowol für das tägliche Bedürfniss durch die erste Anweisung in Künsten als auch für die Beschüzung des Landes durch Unterricht in Verfertigung und Gebrauch der Waffen.

Also nun erzeugt und unterrichtet haben dieser Vorfahren eine Staatsverfassung angeordnet und befolgt, deren billig ist hier mit wenigem zu erwähnen. Denn die Staatsverfassung ist die Erziehung der Menschen, die gute trefflicher, die entgegengesezte schlechter. Wie nun in einer trefflichen Verfassung unsere Vorfahren aufgezogen worden, ist nothwendig zu zeigen, vermöge deren sowol jene gut wurden als auch die heutigen es sind, zu denen auch diese Verstorbenen gehören. Denn die Verfassung war dieselbe damals wie jezt aristokratisch, auf welche Weise wir uns jezt regieren und auch die ganze Zeit von damals an grösstentheils; es nennt sie aber der Eine eine Volksherrschaft, der Andere anders, wie es Jedem beliebt, in Wahrheit aber ist sie eine Herrschaft der Besseren mit dem guten Willen des Volks. Denn Könige haben wir ja immer nur bald erbliche bald gewählte, das Meiste hängt aber ab in der Stadt von dem Volke, welches Aemter und Gewalt denen giebt, die ihm jedesmal dünken die Besten zu sein, und weder durch Schwächlichkeit noch durch Armuth noch durch der Väter Unberühmtheit ist irgend einer ausgeschlossen noch auch begünstiget durch das Gegentheil wie in anderen Staaten, sondern nur die eine Bestimmung giebt es, wer im Rufe steht weise und tüchtig zu sein, der hat den Vorzug und regiert. Ihren Grund aber hat bei uns

diese Verfassung in der Gleichheit der Geburt. Denn andere Staaten sind aus vielerlei und ungleichen Menschen gebildet, daher auch ihre Verfassungen die Ungleichheit darstellen in willkührlicher Herrschaft eines Einzelnen oder Weniger. Sie sind daher so eingerichtet, dass Einige die Andern für Knechte und diese jene für
239 Herren halten. Wir aber und die unsrigen von Einer Mutter alle als Brüder entsprossen begehren nicht Knechte oder Herren einer des andern zu sein; sondern die natürliche Gleichbürtigkeit nöthiget uns auch Rechtsgleichheit gesezlich zu suchen, und um nichts anderen willen uns einander unterzuordnen als wegen des Rufes der Tugend und Einsicht.

Daher denn unsere und dieser Verstorbenen Väter so wie diese selbst in aller Freiheit auferzogen und edel schon geboren viele und schöne Thaten ausgeübt haben vor allen Menschen sowol jeder für sich als im öffentlichen Leben, indem sie sich immer verpflichtet hielten um der Freiheit willen sowol mit Hellenen für Hellenen zu streiten als auch mit Barbaren für alle Hellenen insgesammt. Wie sie nun den Eumolpos und die Amazonen als diese das Land feindlich überzogen und noch frühere abgewehrt, und wie sie den Argeiern geholfen gegen die Kadmeer, und den Herakliden gegen die Argeier, dies nach Würden durchzugehn ist die Zeit zu kurz, und auch Dichter haben schon aufs herrlichste die Tugend jener Zeiten mit der Tonkunst Hülfe besingend Allen kund gemacht. Wollten wir nun unternehmen dasselbige in blosser Rede darzustellen, so dürften wir wol nur als die zweiten erscheinen. Dieses also glaube ich deshalb übergehn zu dürfen, da es auch ohnedies schon seine Gebühr hat. Was aber hohes noch keinem Dichter hohen Ruhm gebracht hat und noch in Gefahr der Vergessenheit schwebt, hievon dünkt mich Erwähnung thun zu müssen, lobpreisend und Andere anwerbend dass sie es in Gesängen und anderer Dichtung niederlegen würdig der Thäter. Das erste aber von dem, was ich meine, ist dieses. Den Perser, der über Asien herrschte und Europa unterjochen wollte, haben die Abkömmlinge dieses Landes und unsere Voräitern abgehalten, welches billig zuerst zu erwähnen und ihre Tugend zu preisen ist, und so will ich es auch. Man muss sie aber betrachten, wenn man sie gehörig rühmen will in jene Zeit sich in der Rede versezend, als ganz Asia schon dem dritten Könige gehorchte, von welchen der erste Kyros, nachdem er die Perser seine Landsleute befreit, durch seine Klugheit zugleich die Meder ihre Herren unterwarf, und das übrige Asia bis gen Aegypten beherrschte, sein Sohn aber auch Aegypten

und Lybien, soviel davon konnte durchzogen werden, der dritte aber Dareios durch seine Landmacht das Reich bis zu den Skythen ausdehnte, mit seinen Schiffen aber das Meer und die Inseln beherrschte, so dass auch Keiner mehr gedachte sein Widersacher zu sein, sondern aller Menschen Sinne in Knechtschaft gehalten 240
waren. So viele und grosse und streitbare Geschlechter hatte der Perser Macht sich unterworfen. Dareios nun welcher uns und die Eretrier beschuldigte wegen des Ueberfalls von Sardes, nahm diesen Vorwand und indem er funfzig Myriaden in Schiffen sandte und dreihundert Kriegschiffe, und den Datis als Anführer, befahl er ihm die Eretrier und Athener gefangen mitzubringen, wenn er seines Kopfes sicher sein wolle. Der nun schiffte nach Eretria gegen Männer, welche unter den Hellenen damals zu den vorzüglichsten gehörten im Kriegswesen und nicht schwach an Zahl; diese bezwang er in drei Tagen, und durchsuchte ihr ganzes Land, damit ihm keiner entkäme, auf folgende Weise. Seine Kriegsmänner nämlich, nachdem sie die Grenzen von Eretria erreicht hatten, stellten sich von einem Meere zum andern, auseinander und dann mit den Händen sich verbindend durchzogen sie so das ganze Land, damit sie dem König sagen könnten, dass ihnen keiner entkommen sei. Mit demselben Vorhaben nun zogen sie von Eretria gen Marathon, als könne es ihnen nicht fehlen, auch die Athener auf die gleiche Weise wie die Eretrier bezwungen fortzuführen. Hiebei nun wie jenes vollbracht und dieses begonnen wurde half weder den Eretriern irgend ein Hellene noch den Athenern, die Lakedaimonier ausgenommen, diese aber kamen erst den Tag nach der Schlacht. Alle andern waren in Schrekken gesezt und hielten sich ruhig mit der Sicherheit des Augenblikks zufrieden. Und dieses vor Augen habend kann nun Jemand erkennen, welche Tugend in denen muss gewesen sein, welche zu Marathon der Macht der Barbaren sich entgegenstellten, den Uebermuth des ganzen Asia züchtigten, und zuerst Siegeszeichen von den Barbaren aufrichtend allen übrigen Vorgänger und Lehrer hierin wurden, dass die Macht der Perser nicht unüberwindlich sei, sondern dass jegliche Zahl und jeglicher Reichthum doch der Tugend weiche. Daher behaupte auch ich, dass jene Männer nicht allein unsere leiblichen Väter sind, sondern auch die Väter der Freiheit, unserer und Aller insgesammt in diesem Festlande. Denn auf jene That sehend wagten die Hellenen auch die nachherigen Schlachten durchzufechten für ihr Heil als Lehrlinge derer von Marathon. Der erste Preis also ist jenen zu weihen, der zweite aber denen welche bei Salamis und Arte-

241 mision zur See gefochten und gesiegt haben. Denn auch von diesen Männern wäre viel zu sagen, was sie entgegenkommendes zu Lande und zur See bestanden und wie es abgewehrt. Was mir aber das trefflichste zu sein scheint auch an ihnen, will ich erwähnen, dass sie nämlich zu der That der Marathonier das nächste vollbracht haben. Denn die Marathonier hatten den Hellenen nur dieses bewiesen, dass es zu Lande möglich sei die Barbaren abzuwehren mit Wenigen Viele; zu Schiffe aber war es noch unklar, und die Perser standen im Ruf unüberwindlich zu sein zur See durch Zahl und Reichthum, Geschikk und Stärke. Dieses also ist des Lobes werth an jenen damals zur See fechtenden Männern, dass sie die Furcht welche an den Hellenen noch haftete lösten, dass sie sich nun nicht mehr fürchteten vor der Menge der Schiffe im Meere. Von beiden also, die bei Marathon und die bei Salamis gefochten, sind die übrigen Hellenen unterrichtet worden von den einen zu Lande von den andern zur See, und haben gelernt und sich gewöhnt, sich nicht zu fürchten vor den Barbaren. Die dritte That aber der Zahl und der Trefflichkeit nach für das Heil der Hellenen ist jene schon den Lakedaimoniern und Athenern gemeinsame bei Platää. Das Grösste und Schwerste also haben diese sämmtlich abgewehrt, und werden dieser Tugend wegen jezt von uns gepriesen und in der künftigen Zeit noch von den Nachkommen. Nach diesem aber hielten es noch viele hellenische Städte mit den Barbaren, und von dem Könige selbst erfuhr man, dass er im Sinn habe aufs neue gegen die Hellenen auszuziehn. Darum ist es billig auch derer zu gedenken, welche jenen Thaten der früheren zur Befreiung die Krone aufsezten, indem sie alles was nur barbarisch war aus dem Meere aufjagten und vertrieben. Dies waren nämlich die, welche die Seeschlacht beim Eurymedon fochten, und den Feldzug nach Kypros unternahmen, und die nach Aegypten schifften und an viele andere Orte; derer man gedenken muss und es ihnen Dank wissen, dass sie den König dahin brachten, eingeschrekkt auf sein eignes Heil Bedacht zu nehmen, und nicht auf das Verderben der Hellenen zu sinnen.

Diesen ganzen Krieg nun hatte die Stadt zu bestehen für sich
242 selbst und ihre Sprachgenossen gegen die Barbaren. Nachdem aber der Friede geschlossen und die Stadt zu solchen Ehren gekommen war, entstand gegen sie, was wol den Glükklichen pflegt von den Menschen zu widerfahren, zuerst Eifersucht und aus der Eifersucht Hass, was auch diese Stadt wider Willen in Krieg gegen die Hellenen verwikkelte. Als nun hierauf der Krieg ausbrach, trafen sie

zuerst bei Tanagra für die Freiheit der Böotier mit den Lakedaimoniern fechtend zusammen; und da das Gefecht zweifelhaft blieb, so entschied die Folge, indem jene abzogen, die Böotier denen sie zu Hülfe gekommen waren im Stich lassend, die unsrigen aber nachdem sie den dritten Tag darauf bei den Weinbergen gesiegt diejenigen dem Recht gemäss wieder zurükkführten, welche ungerechterweise waren vertrieben worden. Diese also sind die ersten nach dem persischen Kriege, welche Hellenen nun schon in Sachen der Freiheit zu Hülfe kommend gegen Hellenen, nachdem sie sich als wakkre Männer erwiesen und die denen sie zu Hülfe kamen befreit hatten, geehrt von der Stadt in diesem Grabmal zuerst sind beigesezt worden. Da aber nach diesem ein gewaltiger Krieg ausbrach und alle Hellenen zu Felde zogen und das Land verwüsteten und der Stadt einen Dank erstatteten, wie sie ihn nicht verdient hatte, besiegten die unsrigen sie zur See; und nachdem sie ihre Anführer die Lakedaimonier bei Sphagia gefangen genommen, und in ihrer Gewalt stand sie zu verderben, schonten sie ihrer und gaben sie zurükk und schlossen Frieden, in der Meinung, dass man gegen Stammgenossen nur bis zum Siege Krieg führen müsse, und nicht wegen besonderen Zornes einer Stadt das gemeine Wesen der Hellenen verderben, mit den Barbaren hingegen bis zur Zerstörung. Diese Männer verdienen dass man sie preise, welche nachdem sie in jenem Kriege gefochten, hier liegen, weil sie gezeigt haben, wenn etwa einer noch zweifelte, ob nicht in dem ersten Kriege dem gegen die Barbaren irgend Andere trefflicher gewesen wären als die Athener, dass der mit Unrecht zweifele. Denn diese, indem sie, als Hellas in sich selbst entzweit war, im Kriege obsiegten, haben gezeigt, da sie die Anführer der übrigen Hellenen überwältigten, dass sie diejenigen mit denen sie vorher gemeinschaftlich gesiegt hatten nun allein besiegten. Ein dritter heftiger Krieg aber entstand unerwartet nach diesem Frieden, in welchem viele wakkere Männer geblieben sind und hier liegen. Viele in Sikelien, nachdem sie schon viele Siegeszeichen errichtet hatten in der Sache der Freiheit der Leontiner, zu deren Beistand sie dem geschworenen Bündnisse gemäss in jene Gegenden geschifft waren; 243
da aber wegen Länge der Fahrt die Stadt in Verlegenheit gerieth, und ihnen nicht mehr Hülfe leisten konnte, mussten sie es deshalb aufgeben und verunglükkten, deren Feinde und Gegner mehr Lob haben der Besonnenheit und Tapferkeit, als Anderer Freunde. Viele auch in den Seetreffen am Hellespont wo sie an Einem Tage alle Schiffe der Feinde nahmen und auch an vielen andern den Sieg

davon trugen. Was ich aber sagte, dass dieser Krieg so gewaltig und unerwartet gewesen, damit meine ich, dass die übrigen Hellenen in ihrer Eifersucht gegen die Stadt so weit gehen konnten, dass sie sich nicht scheuten den feindseligsten König durch Gesandten zu begrüssen, um den sie gemeinschaftlich mit uns vertrieben, diesen wieder herbeizuholen, den Barbaren gegen Hellenen, und so gegen die Stadt zu vereinigen alle Hellenen und Barbaren. Woran nun eben recht deutlich wurde der Stadt Stärke und Tugend. Denn da jene sie schon für bezwungen hielten und die Flotte bei Mitylene abgeschnitten war: kamen zu Hülfe in sechszig Schiffen welche sie selbst bestiegen hatten die anerkannt tapfersten Männer, besiegten die Feinde, befreiten wieder die Freunde, und nachdem ein unglükkliches Geschikk sie betroffen und sie nicht aus dem Meere gezogen worden, liegen sie hier. Dieser muss man immer gedenken und sie preisen; denn durch ihre Tapferkeit waren wir die Ueberwinder nicht nur in jenem Seegefechte, sondern in dem Kriege überhaupt; weil die Stadt durch sie den Ruf erhielt, dass sie nie könne ganz bezwungen werden auch nicht von allen Menschen. Und mit Recht erhielt sie ihn; durch unsere eigene Uneinigkeit aber wurden wir besiegt, nicht von den andern. Denn unbesiegt sind wir auch jezt noch von jenen; wir selbst aber untereinander haben uns besiegt und sind überwunden worden. Als aber hernach Ruhe war und Friede mit den Andern, wurde dieser häusliche Krieg auf eine solche Weise geführt, dass wenn einmal den Menschen bestimmt sein soll in bürgerlichen Unruhen zu leben, keiner wol wünschen kann, dass seine Stadt die Krankheit auf eine andere Weise bestehen möge. Denn wie gelinde und brüderlich trafen nicht die Bürger aus dem Hafen und die aus der Stadt zusammen ganz gegen die Erwartung der übrigen Hellenen, und mit welcher Mässigung endeten sie nicht den Krieg gegen die in Eleusis! Und hievon ist nichts anders Ursach als die wahre und
244 rechte Verwandtschaft, welche eine dauerhafte Stammesfreundschaft nicht nur dem Worte sondern auch der That nach stiftet. Und auch der in diesem Kriege von beiden Seiten Gebliebenen muss man gedenken und sie versöhnen wie wir können durch Gebete und Opfer bei solchen Feiern, zu denen welche über sie Gewalt haben betend, da ja auch wir versöhnt sind. Denn nicht aus Bosheit sind sie aneinander gerathen, noch aus Feindschaft, sondern durch Unglükk. Dessen sind wir selbst Zeugen die wir leben. Denn dieselbigen mit jenen dem Geschlechte nach, verzeihen wir einander was wir gethan und gelitten haben. Als wir nun hierauf

eines vollkommenen Friedens genossen, verhielt sich die Stadt ruhig, den Barbaren verzeihend, dass sie, was ihnen übles von ihr widerfahren war nicht schlecht vergolten hatten, gegen die Hellenen aber erzürnt da sie bedachte, wie viel diese Gutes von ihr genossen und welchen Dank nun mit den Barbaren verbündet bezahlt hatten, ihrer Schiffe sie beraubend, durch welche sie selbst waren gerettet worden, und ihre Mauern einreissend, dafür dass wir verhindert dass nicht die ihrigen zerstört würden. Die Stadt beschloss also nicht mehr zu helfen wenn Hellenen in Knechtschaft geriethen weder einer in des Andern noch in der Barbaren, und so hielt sie sich. Da nun wir so gesinnt waren, und die Lakedaimonier uns die Vertheidiger der Freiheit für gefallen, und es nun für ihr Geschäft hielten die übrigen zu unterjochen, thaten sie dieses. Und was soll ich weitläuftig sein. Denn nicht wie alte Geschichten vor Menschengedenken her brauche ich zu erzählen was nun folgt. Denn wir selbst wissen wie ganz zerrüttet wiederum zu der Hülfe der Stadt ihre Zuflucht nehmen mussten die ersten unter den Hellenen, die Argeier, Böotier und Korinthier, und was das göttlichste ist, dass auch der König in solche Verlegenheit gerieth, dass er glaubte nirgend anders her könne ihm Heil kommen als von dieser Stadt, welche er so begierig gewesen war zu verderben. Ja wenn nun Jemand die Stadt mit Recht beschuldigen wollte, so könnte er nur dieses vorbringen zur Beschuldigung, dass sie immer zu sehr mitleidig ist, und des Schwächeren Dienerin. So konnte sie sich auch damals nicht zurükkhalten noch durchsezen was sie beschlossen hatte, keinem Unterjochten mehr zu helfen gegen seine Unterdrükker, sondern sie liess sich herumbringen und kam zu Hülfe. Und den 245
Hellenen zwar half sie selbst und errettete sie von der Knechtschaft, so dass sie frei blieben, bis sie sich selbst wieder unterjochen liessen; dem Könige aber selbst zu helfen wagte sie nicht aus Scheu wegen der Siegeszeichen von Marathon, Salamis und Platää, sondern liess nur Flüchtlinge und Freiwillige ihm helfen mit denen sie ihn eingestandenermassen rettete. Sie selbst aber bauete ihre Mauern und Schiffe den Krieg erwartend, und als sie dazu genöthiget wurde der Parier wegen führte sie Krieg gegen die Lakedaimonier. Der König aber der sich vor der Stadt fürchtete, und da er sahe dass die Lakedaimonier sich im Kriege zur See nicht mehr halten konnten, gern abfallen wollte, foderte die Hellenen auf dem festen Lande, welche die Lakedaimonier ihm schon vorher Preis gegeben hatten, wenn er im Bunde sein sollte mit uns und den andern Bundesgenossen, in der Meinung nämlich sie würden

nicht wollen, damit er einen Vorwand hätte zum Abfalle. Was nun die andern Bundesgenossen betrifft, so betrog er sich; denn sie willigten ein, ihm jene herauszugeben und schlossen Vertrag, und es schworen Korinthier, Argeier, Böotier und die übrigen Verbündeten, wenn er Gelder geben würde, ihm die Hellenen auf dem festen Lande zu überliefern, nur wir allein wagten nicht weder sie abzutreten noch zu schwören. So edel und frei ist der Sinn dieser Stadt, und so kräftig und gesund und von Natur die Barbaren hassend, weil wir ganz rein hellenisch sind und unvermischt mit Barbaren. Denn kein Pelops und Kadmos oder Aigyptos und Danaos, oder sonst andere die von Natur Barbaren und nur durch das Gesez Hellenen sind, wohnen mit uns, sondern als reine Hellenen nicht als Miethlinge wohnen wir hier. Daher ist der Stadt ein ganz reiner Hass eingegossen gegen fremde Natur. So blieben wir also doch wieder allein stehn, weil wir nicht einwilligten ein so schändliches und unheiliges Werk zu vollbringen, Hellenen an Barbaren auszuliefern. Eben dahin also wieder zurükkgebracht, von wo wir zuerst bekriegt wurden, endigten wir doch mit Gott den Krieg besser als damals. Denn mit Beibehaltung unserer Schiffe und Mauern und unserer eigenen Pflanzstädte wurden wir des Krieges erledigt. Und eben so billig wurden seiner auch die Feinde erledigt. Wakkere Männer aber haben wir auch in diesem Kriege verloren, die bei Korinth durch Nachtheil des Bodens und die beim Lechaion durch Verrätherei. Wakker waren auch die, welche den König befreiten, und die Lakedaimonier aus der See vertrieben. Welche alle ich euch jezt ins Andenken bringe, euch aber ziemt
246 solche Männer mit mir zu preisen und zu ehren.

Solches nun sind die Thaten der hier liegenden Männer und der übrigen, welche für den Staat gestorben sind, viele schon und schöne die angeführten, noch mehrere aber und schönere die übergangenen. Denn viele Tage und Nächte würden dem nicht hinreichen, der alles erzählen wollte. Dieser nun gedenkend muss ihre Nachkommen Jedermann ermahnen wie im Kriege, die Ordnung der Vorfahren nämlich nicht zu verlassen noch rükkwärts zu weichen aus Feigheit. Also auch ich, ihr Söhne wakkerer Männer, ermahne euch jezt, und werde auch künftig, wo ich einen von euch antreffe, ihn erinnern und antreiben, dass er strebe sich aufs Beste zu halten. Jezt aber ist noch meine Schuldigkeit zu sagen, was die Väter uns, falls ihnen selbst etwas begegnen würde, den Hinterbliebenen zu bestellen aufgetragen haben, als sie der Gefahr entgegen gingen. Ich will euch also sagen, was ich von ihnen selbst gehört, und

wie sie euch gewiss jezt gern anreden möchten, wenn es ihnen vergönnt würde, wie ich aus dem was sie damals sagten schliessen kann. Ihr müsst also glauben von jenen selbst zu hören, was ich jezt vortrage. Sie sprachen aber so.

O Söhne, dass ihr von wakkeren Vätern seid, zeigt schon dieser jezige Erfolg. Denn da wir leben konnten nur nicht ehrenvoll, haben wir vorgezogen ehrenvoll zu sterben eher als euch und den Späteren Schmach zu bereiten, und eher als unsern Vätern und dem ganzen früheren Geschlechte Schande zu bringen, überzeugt dass dem der den Seinigen Schande macht nicht lohnt zu leben, und dass ihm kein Mensch Freund ist und kein Gott weder auf der Erde noch unter der Erde wenn er gestorben ist. So gebührt nun Euch, unserer Reden eingedenk, was ihr auch immer treiben möget, wakker zu treiben, wissend dass ohne dieses alle Besizungen und alle Bestrebungen nur schlecht sind und verächtlich. Denn auch der Reichthum gereicht dem nicht zur Zierde, der ihn als ein Feiger besizt, denn nur für einen andern ist ein solcher reich, nicht für sich; noch auch erscheint Schönheit und Stärke des Leibes in dem Feigen und Schlechten wohnend als etwas Günstiges, sondern ungünstig sind sie, weil sie den Besizer in helleres Licht stellen und seine Feigheit offenbaren. Und jede Erkenntniss, wenn sie von Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden getrennt ist, zeigt sich nur 247
als Verschlagenheit nicht als Weisheit. Dieserhalb nun versucht zuerst und zulezt überall und auf alle Weise alle Mühe anzuwenden, damit ihr ja uns und die früheren übertreffet durch euern Ruhm; wo nicht so wisst, dass uns, wenn wir euch an Tugend besiegen, der Sieg Schande bringt, der Verlust aber, wenn wir gegen euch verlieren, Glükk und Heil. Am meisten aber würden wir besiegt werden und ihr siegen wenn ihr euch darauf rüsten wolltet, der Vorfahren Ruhm weder zu missbrauchen noch zu verbrauchen, wol wissend, dass es für einen Mann, der etwas zu sein glaubt, nichts Unwürdigeres giebt als sich ehren zu lassen, aber nicht seiner selbst wegen, sondern wegen des Ruhmes der Vorfahren. Denn Ehre zu haben von den Vorfahren her ist für die Nachkommen ein schöner und köstlicher Schaz. Einen Schaz aber von Geld oder Ehre verbrauchen und nicht wieder den Nachkommen hinterlassen das ist unwürdig und unmännlich wegen Mangels selbsteigner Besizthümer und Preiswürdigkeiten. Und strebet ihr nun hiernach, so werdet ihr als Freunde zu Freunden zu uns kommen, wenn auch euch euer bestimmtes Geschikk herbringt; seid ihr aber sorglos gewesen und verweichlicht, so wird euch Niemand freundlich

aufnehmen. Dieses nun sei den Kindern gesagt. Unsern Vätern aber wer noch einen hat, und Müttern muss man immer tröstlich zusprechen, recht leicht diesen Unfall zu tragen wenn er ihnen begegnet, nicht aber mit ihnen wehklagen; denn sie können nicht noch Eines bedürfen, der die Trauer vermehre, weil dieses schon der ihnen zugestossene Unfall selbst hinlänglich zu Wege bringt; sondern um sie auszuheilen und zu sänftigen muss man sie erinnern, dass von dem was sie gefleht die Götter das Grösste ihnen erhört haben. Denn nicht unsterbliche Kinder, baten sie, möchten ihnen geboren werden, sondern wakkere und wohlberühmte, welche sie auch erlangt haben als eines der grössten Güter. Denn Alles kann nicht leicht einem sterblichen Menschen nach seinem Sinne ausschlagen in seinem Leben. Tragen sie nun das Unglükk tapfer, so wird man sehen, dass sie in der That tapferer Söhne Väter sind und selbst solche; unterliegen sie aber, so werden sie den Verdacht erregen, dass sie entweder nicht die Unsrigen sind, oder dass diejenigen, die uns gelobt, nicht nach der Wahrheit geredet haben. Keines von beiden aber darf sein, sondern sie selbst müssen mehr als Alle unsere Lobredner sein durch die That, indem sie selbst sich zeigen als Männer und Väter von Männern. Denn schon lange hält man das Nichtzuviel für richtig gesagt, und es ist auch wirklich gut gesagt. Denn welchem Menschen alles oder doch das meiste von ihm selbst abhängt, was zu seiner Glükkseligkeit führt, und nicht an andern Menschen haftet, so dass je nachdem diese sich wohl oder übel befinden auch seine Angelegenheiten nothwendig schwanken, dieser ist aufs Beste ausgestattet zum Leben, dieser
248 ist der Besonnene, dieser der Tapfere und Verständige; und dieser, mag er Besizungen und Kinder haben oder verlieren, wird am meisten jenem Spruche folgen. Denn weder erfreut noch betrübt wird er zu sehr erscheinen, weil er sich selbst vertraut. Solche aber mögen wir, dass auch die Unsrigen seien, und wollen und behaupten es, als auch uns selbst zeigen wir jezt als solche, indem wir weder unwillig sind noch uns sehr fürchten wenn wir etwa gegenwärtig sterben müssen. Daher bitten wir auch Väter und Mütter in demselben Sinn ihr übriges Leben zu verbringen, und zu wissen dass nicht durch Jammern und Wehklagen sie uns am meisten zu Gefallen leben; sondern wenn die Gestorbenen irgend etwas wissen um die Lebenden, werden sie uns so am meisten zuwider sein, wenn sie sich selbst übles zufügen und schwer die Unfälle ertragen, wenn aber leicht und gemässigt dann werden sie uns Freude machen. Denn wir werden nun ein solches Ende nehmen,

welches für die Menschen das schönste ist, so dass sie uns mehr verherrlichen sollten als bejammern. Sorgen sie aber für unsere Weiber und Kinder, und erziehn die und wenden darauf ihren Sinn: so werden sie am leichtesten das Geschikk vergessen und schöner und richtiger leben, und auch uns mehr zur Freude. Dieses nun ist genug den unsrigen von uns zu melden. Der Stadt aber möchten wir auftragen, dass sie sowol für unsere Väter als für unsere Kinder sorge, diese sittig erziehend, jene würdig pflegend im Alter; nun aber wissen wir, dass wenn wir es ihr auch nicht auftragen, sie doch dafür gehörig sorgen wird.

Dieses also ihr Väter und Kinder der Gebliebenen haben jene uns aufgegeben euch zu vermelden, und ich so treu ich kann vermelde es euch, und bitte selbst noch in jener Namen, die Einen dass sie die Ihrigen nachahmen, die Andern, dass sie unbesorgt sein für sich, weil wir schon jeder für sich und von Staatswegen euer Alter pflegen und versorgen werden, wo nur jeder irgend einen antreffen möge der jenen angehört. Die Vorsorge des Staates aber kennt ihr ja selbst, wie er Geseze gegeben hat wegen der Kinder und Erzeuger der im Kriege Gebliebenen und sich ihrer annimmt, und wie vor allen übrigen Bürgern eine Obrigkeit, welche die höchste ist den Auftrag hat zu verhüten, dass den Vätern und Müttern von diesen nichts unrechtes widerfahre, die Kinder aber selbst hilft er 249
erziehn, und sorget dass ihnen ihr Waisenthum mindest möglich fühlbar werde, indem er sich selbst an Vaters Stelle sezt, so lange sie noch Kinder sind, hernach aber wenn sie zur Mannbarkeit gelangt sind, und er sie in ihr Eigenthum entlässt, ihnen dann eine vollständige Rüstung verehrt, um sie hinzuweisen und zu erinnern an des Vaters Bestrebungen, indem er auch ihnen die Werkzeuge der väterlichen Tugend darreicht, und zugleich der guten Vorbedeutung wegen sie anfangen lässt den väterlichen Heerd kräftig zu beherrschen mit Waffen geschmükkt. Die Gebliebenen selbst aber hört er nie auf zu ehren, indem er jegliches Jahr für sie alle gemeinsam das Gebräuchliche vollzieht, was auch jeder Einzelne besonders für sich erlangt, und überdies Kampfspiele einsezt in der körperlichen Stärke und der Reitkunst und der gesammten Musik, und sich ordentlich den Gebliebenen selbst an Erben und Kindesstatt darstellt, den Söhnen aber an Vaters Stelle und den Eltern und dergleichen als Versorger, allen allezeit alle Sorgfalt erweisend. Dieses bedenkend müsst ihr das Schikksal milder ertragen; denn den Todten und den Lebenden werdet ihr so am liebsten sein, und werdet am leichtesten pflegen sowol als gepflegt werden. Nun

aber ihr sowol als die übrigen insgesammt, nachdem ihr gemeinsam dem Gesez gemäss die Gebliebenen betrauert habt, trettet ab.

Dieses also, o Menexenos, ist die Rede der Milesierin Aspasia.

Menexenos. Beim Zeus, o Sokrates, glükklich ist Aspasia, wenn sie eine Frau solche Reden im Stande ist auszuarbeiten!

Sokrates. Wann du es nicht glaubst, so komm mit mir, so kannst du sie selbst vortragen hören.

Menexenos. Ich bin schon oft mit der Aspasia zusammengewesen, o Sokrates, und weiss recht gut was für eine Frau sie ist.

Sokrates. Wie also? bewunderst du sie nicht und weisst ihr jezt Dank für die Rede?

Menexenos. Gar vielen Dank, o Sokrates, weiss ich für diese Rede, ihr oder ihm wer sie dir mitgetheilt hat, und ausserdem vor vielen Andern Dank dir der sie mir gesagt hat.

Sokrates. Das wäre gut, aber dass du es mir nur nicht nachsagst, damit ich dir auch in Zukunft noch viele schöne Staatsreden von ihr mittheilen kann.

Menexenos. Sei ruhig, ich werde dir nichts nachsagen, bringe sie mir nur.

Sokrates. Das soll geschehen.

HIPPIAS.

DAS

GROESSERE GESPRAECH DIESES NAMENS.

EINLEITUNG.

Der Gegenstand dieses Gespräches ist allerdings rein philosophisch. Denn den Begriff des Schönen zu erklären seinem ganzen Umfange nach, wie er sowol die körperlichen Dinge befasst als die unkörperlichen, wäre gewiss sehr der Mühe werth, und eben so wichtig für die Philosophie des Platon, wie der Zwekk manches kleineren Gespräches, dem wir seinen Plaz in der grossen Reihe angewiesen haben. Allein sieht man auf die Behandlung des Gegenstandes: so wird wol Niemand sich wundern, das Gespräch nur hier im Anhang zu finden. Denn sie ist so durchaus skeptisch wie nirgend anders; eine Menge verschiedener Erklärungen des Schönen werden vorgenommen und alle widerlegt. Ja wenn man auch alles zusammennimmt, worauf der Leser eben bei der Widerlegung hingeführt wird oder zurükk: so sind es nur ein Paar ganz bekannte Säze, dass nämlich was das Böse vollbringt kein Vermögen sei, sondern nur ein Unvermögen, und dass das Schöne und Gute nicht dürfen getrennt werden, und eben dies lezte ist das einzige, worüber sich Sokrates deutlich und bestimmt äussert. Wegen dieses Mangels an wissenschaftlichem Gehalt nun können wir das Gespräch unter die eigentlich philosophischen Werke nicht rechnen. So steht es auch in keinem sichtlichen Zusammenhang fortschreitender Entwikklung mit irgend einem andern. Gewiss fällt hiebei Jedermann zunächst der Philebos ein; und nur wegen dieser Zusammenstellung, nicht um auch nur entfernt eine Zeit anzudeuten, in welcher der Hippias könnte geschrieben sein, haben wir ihm seinen Plaz hier angewiesen. Im Philebos nämlich spricht sich Platon am deutlichsten aus, sowol über den Zusammenhang des Schönen mit dem Guten, als auch über das Wesen des Schönen selbst, und betrachtet es sowol in seiner sittlichen Bedeutung, als auch nach den ersten Elementen dessen, was wir in körperlichen

Dingen schön nennen. Aber Niemand wird dort auch nur die mindeste Rükkweisung finden auf die hier angestellten Untersuchungen, noch auch irgendwo im Hippias eine nähere Vorbereitung anerkennen auf das, was im Philebos verhandelt wird.

Kurz es muss wol Jedem einleuchten, dass von wissenschaftlicher Behandlung des Gegenstandes, des Schönen nämlich, hier kaum die Rede sein kann, so sehr tritt sie zurükk, und Jedem wird eben so sicher das ganze Gespräch den Eindrukk geben, dass die polemische Richtung desselben die Hauptsache ist. Zunächst hat diese zwei merkwürdige Erklärungen des Schönen zum Ziel. In der einen, dass das Schöne das Schikkliche sei, erkennt man leicht den Geist der hedonischen Schulen, sofern nämlich für sie auch das Gute nur ein willkührlich festgestelltes, also anständiges und schikkliches ist; nur kann man sich wundern, dass Sokrates hiebei so ganz in einer fast grammatischen Dialektik bleibt, ohne wie er sonst pflegt die Gesinnung welche zum Grunde liegt etwas bitter herauszuheben. Von der andern Erklärung, das Schöne sei das Angenehme, welches wir durch Gesicht und Gehör aufnehmen, welche allerdings auf dieselben Elemente hinweiset, welche auch Platon im Philebos aufstellt, wäre es sehr merkwürdig zu wissen, wer sie wol zu seiner Zeit gerade so vorgetragen, oder ob sie von ihm selbst erdichtet sei, um auf diejenige Eigenschaft des Schönen hinzuweisen, die er im Philebos als das wesentliche davon angiebt. Allein wenn auch diese Erklärung als gar nahe zur Hand liegend gewiss gegeben worden ist, wenn wir auch den Urheber nicht mehr nachweisen können: so wird man doch unmöglich glauben können, dass auch das wirklich von Andern gegebene Erklärungen sind, die Platon dem Hippias in den Mund legt vom Golde und von dem schönen Mädchen. Und so muss wol Jeder sich selbst fragen, wie kommt wol Platon dazu, den nicht unberühmten Sophisten in einem so unerhörten Grade von Dummheit darzustellen, als wäre er nicht einmal im Stande gewesen die Frage, wie ein Wort zu erklären sei, auch nur zu verstehen? Die persönliche Verspottung erscheint hier ohnstreitig weit gröber als irgendwo anders, selbst den Euthydemos nicht ausgenommen, wo die Personen doch wahrscheinlich nicht einmal recht geschichtlich sind, und hätte, so übertrieben als sie ist, ihre Wirkung gewiss selbst vernichtet.

Diese mit der Geschikklichkeit und Feinheit des Platon nicht recht vereinbare Art oder vielmehr Unart kann vielleicht Manchem Zweifel erregen gegen die Aechtheit des Gespräches, weil man sie allerdings sehr natürlich finden wird bei einem minder gewiegten

Nachahmer, welcher fühlte, er müsse es sich leicht machen, wenn ihm die Ironie und die Dialektik seines Vorbildes einigermassen gelingen sollte. Und ist der Verdacht einmal aufgeregt, so wird sich gewiss mehreres finden, was ihn zu bestätigen scheint. So gleich im Anfang gefällt sich Sokrates in einer sophistischen Dialektik, die uns aufheben möchte, dass nicht etwas das was es ist schlecht sein könne, ein Kunststükk, welches eines der Männer im Euthydemos nicht unwürdig wäre. Sollte dies Parodie sein auf irgend etwas ähnliches, so sollte man meinen, Platon hätte sie lieber dem Sophisten in den Mund gelegt als dem Sokrates. Dagegen benimmt sich Hippias hiebei mit einem schlichten Verstande, den er hernach nicht recht zu behaupten weiss, und mit einer Mässigung, die ihm Sokrates nicht sonderlich vergilt. Dann fällt es gewiss in der Anordnung des Ganzen als etwas sehr fremdes auf, dass in der ersten Hälfte des Gespräches alle Erklärungen über das Schöne von Hippias ausgehn, und in der lezten wiederum alle von Sokrates, der sich dann auch meist auf eine unnatürlich rasche Art selbst widerlegt, ohne etwa durch den Gang des Gespräches dazu gleichsam gezwungen zu werden, sondern es recht von Weitem her darauf anlegend. Endlich ist auch der Scherz mit dem Manne im Hinterhalt, dem Sokrates immer Rechenschaft ablegen muss, fast etwas zu plump ausgeführt für die Hand des Platon, dass der Mann ihn schlagen will wie die Aspasia im Menexenos, dass hernach Sokrates sich selbst mit Namen an dessen Stelle sezt, aber ohne dass klar wird er habe von Anfang an nur sich gemeint, und so dass gar keine besondere Wirkung davon hervortritt, und ganz abschmekkend ist es, dass hernach doch noch wieder dieses dritte vorkommt. Allein diese Gründe sehr ernsthaft geltend machen wollen könnte doch leicht vorwizig sein; und wir möchten es nicht verantworten dies Gespräch in eine Klasse zu sezen mit denen die wir streng und unbedingt verworfen haben. Die Lustigkeit des Ganzen ist überschwänglich, und wenn man etwas genügsam annimmt, dass es auf diese vorzüglich sei abgesehen gewesen, dass aber mancherlei gleichzeitiges unter dem Namen des Hippias sowol als des Sokrates im zweiten Theil gerügt wird: so wird man die Uebertreibungen sowol als die Ausschweifungen der Laune gern verzeihen. Ueberdies aber sieht man leicht, wie überall der Polemik viel Selbstvertheidigung zum Grunde liegt. Das irdene Küchengeräth und der goldene Querl sind recht zum Troz für diejenigen da, die sich über die von geringfügigen Dingen hergenommenen Beispiele lustig machten; und so ist auch jener Aufpasser da als die höchste Spize der

bisweilen vorkommenden Manier, dass Sokrates seine Mitunterredner fragt, was er wol einem andern, der dies oder jenes einwendete, antworten solle. Wer kann nun wissen, wieviel andere persönliche Beziehungen noch hier verborgen sind, durch welche auch manches andere noch schöner ist als es uns erscheint! Auch die unverständigen Erklärungen des Hippias können Parodien sein auf andere ähnliche, oder auf die oberflächliche Art, wie von Vielen das Gute und Schöne ohne in sein wahres Wesen einzudringen in dieses und jenes einzelne gesezt wurde. Warum aber eben Hippias den Namen dazu hergeben muss, darüber wird wol Niemand Auskunft fordern. Nur das ist fast unwahrscheinlich, dass Platon ihn zweimal und beidemal in reinem Zwiesprach mit Sokrates zum unglükklichen Helden sollte gewählt haben, zumal beide Gespräche ohne irgend eine innere Beziehung auf einander sind. Wenn nun eines platonisch sein soll und das andere nicht, so wird doch der Sieg dem grösseren bleiben. Denn es sind manche Spuren da, dass bei Abfassung des kleineren der grössere vor Augen gelegen. Einzelne spöttelnde Ausfälle gegen den Mann, die der grössere mit wenigen Worten abthut, sind in dem kleineren mit unverhältnissmässiger Weitläuftigkeit ausgesponnen, und das Redegastmahl, zu welchem in dem grösseren Gespräch der Sophist den Sokrates einladet, ist in dem kleineren eben beendiget.

HIPPIAS.

SOKRATES. HIPPIAS.

Sokrates. Hippias, du herrlicher und weiser, wie seit gar 281
langer Zeit kommst du uns endlich einmal wieder nach Athen!

Hippias. Ich hatte eben nicht Musse, Sokrates. Denn wenn Elis irgend etwas auszurichten hat bei einer andern Stadt, so kommt sie immer unter allen Bürgern zuerst zu mir und wählt mich zum Gesandten, weil sie mich für den besten Beurtheiler und Berichterstatter dessen hält, was von jeder Stadt vorgetragen wird. So bin ich schon oft auch zu andern Städten abgeschikkt worden, am meisten aber, und in den meisten und wichtigsten Angelegenheiten nach Lakedaimon. Daher komme ich denn, was dich wundert, nicht häufig in diese Gegenden.

Sokrates. Soviel hat es auf sich, Hippias, in der That ein weiser und vollkommner Mann sein! Denn du kannst sowol für dich viel Geld von den jungen Leuten ziehn, wofür du ihnen doch noch mehr leistest als du ziehst; als auch wiederum in öffentlichen Angelegenheiten vermagst du deiner Vaterstadt nüzlich zu sein, wie es der muss der nicht gering geschäzt werden will, sondern in grossem Ansehen stehen bei den Leuten. Jedoch, o Hippias, was mag wol die Ursache sein, dass jene Alten, deren Namen so hoch berühmt sind ihrer Weisheit wegen, Pittakos und Bias und Thales, der Milesier und auch noch die späteren bis auf den Anaxagoras herab entweder alle oder doch die meisten sich aller Staatsgeschäfte scheinen enthalten zu haben?

Hippias. Was anders meinst du wol, Sokrates, als dass sie es nicht fähig waren, und nicht geschikkt beides mit ihrer Einsicht zu umfassen, die gemeinsamen Angelegenheiten und ihre besonderen.

Sokrates. Also, beim Zeus, sollen wir, wie die anderen Künste zugenommen haben und mit den heutigen Meistern verglichen die alten nur schlecht sind, eben so auch von eurer, der Sophisten,

Kunst sagen, dass sie fortgeschritten ist, und dass die alten Weisen gegen euch nur schlecht sind?

Hippias. Allerdings vollkommen richtig ist das.

282 *Sokrates.* Wenn uns also jezt Bias wieder auflebte, so würde er lächerlich erscheinen neben euch; eben wie die Bildhauer sagen, dass wenn Dädalos jezt lebte und dergleichen Werke bildete, als durch welche er berühmt geworden ist, man ihn auslachen würde?

Hippias. Es verhält sich allerdings, Sokrates, so wie du sagst. Indess pflege ich meines Theils die Alten und die vor uns waren auch vor den jezigen und mehr als sie zu preisen, aus Scheu vor der Abgunst der Lebenden und aus Furcht vor dem Zorn der Verstorbenen.

Sokrates. Ganz richtig, o Hippias, meinst und bedenkst du es wie mir scheint. Und ich muss es dir bezeugen, dass du Recht hast und dass eure Kunst wirklich so weit fortgeschritten ist, dass ihr nun auch die öffentlichen Angelegenheiten zu behandeln versteht neben euren besonderen. Denn da ist der Sophist Gorgias der Leontiner hieher gekommen von Staatswegen von Hause als Gesandter, also doch als der tüchtigste unter allen Leontinern um die öffentlichen Angelegenheiten zu betreiben, und hat sich sowol den Ruhm erworben vor dem Volke ganz vortrefflich gesprochen zu haben, als auch dadurch dass er sich anderwärts hören lässt, und den Jünglingen Unterricht giebt, vieles Geld verdient und empfangen in dieser Stadt. Auch wenn du willst unser Freund Prodikos ist nicht nur sonst öfters in öffentlichen Angelegenheiten hier gewesen, sondern auch noch das leztemal ganz neuerlich kam er von Staatswegen aus Kea, und hat sich nicht nur durch eine Rede vor dem Rathe grossen Ruhm erworben, sondern ebenfalls auch vor Andern sich hören lassen, und die Jünglinge um sich versammelt, und damit wer weiss wieviel Geld gewonnen. Von jenen Alten aber begehrte keiner je Geld zu verdienen als Lohn noch auch sich hören zu lassen vor allerlei Leuten mit seiner Weisheit. So einfältig waren sie, und merkten nicht einmal wieviel das Geld werth wäre. Diese beiden aber haben Jeder mehr Geld mit ihrer Weisheit verdient als irgend ein anderer Meister welcher Kunst du willst, und noch vor ihnen Protagoras ebenfalls.

Hippias. Du weisst noch gar nicht das rechte von dieser Sache, Sokrates. Denn wenn du wüsstest, wieviel Geld ich verdient habe, würdest du dich erst wundern. Anderes übergehe ich, aber ich kam einst nach Sikelien als eben Protagoras sich dort aufhielt der sehr berühmt und älter war als ich, und dort habe ich, der viel

jüngere, in ganz kurzer Zeit mehr als hundert und funfzig Minen verdient, ja in einem einzigen ganz kleinen Städtchen Inykos mehr als zwanzig Minen. Und dies brachte ich mit nach Hause als ich zurükkkam, und gab es meinem Vater, so dass er und alle meine Landsleute sich wunderten und erstaunten. Ja ich glaube dass ich mehr Geld verdient habe als welche zwei Sophisten du sonst willst zusammen.

Sokrates. Das ist ja ein herrlicher und grosser Beweis der Weisheit, Hippias, deiner eigenen sowol wie überhaupt der unserer 283
jezigen Männer, wie weit sie die Alten übertreffen. Denn die früheren beschreibt man doch als sehr dumm nach deiner Rede. Gleich dem Anaxagoras, sagt man, sei ganz das Gegentheil begegnet wie Euch; er habe nämlich ein grosses Vermögen, was ihm hinterlassen worden, ganz vernachlässigt und alles verloren, so unverständig habe er die Weisheit getrieben. Und ähnliches erzählt man auch von Andern unter den Alten. Dies dünkt mich also ein schöner Beweis den du beibringst für die heutige Weisheit im Vergleich mit der früheren, und Viele sind gewiss derselben Meinung, dass nämlich der Weise vorzüglich müsse für sich selbst weise sein. Und davon ist ja die natürliche Erklärung, wer das meiste Geld verdient. Doch hievon sei es nun genug. Das sage mir aber, wo hast du wol das meiste Geld verdient unter allen Städten in die du zu gehen pflegst? Doch wol gewiss in Lakedaimon, wo du auch am öftersten warst?

Hippias. Nein, beim Zeus, Sokrates.

Sokrates. Wie denn? wol gar am wenigsten?

Hippias. Ganz und gar nichts niemals.

Sokrates. Wunderbar ist ja das und unbegreiflich, o Hippias. Denn sage mir doch, ist deine Weisheit nicht eine solche, dass sie die welche mit ihr umgehen und sie erlernen in der Tugend weiter bringt?

Hippias. Gar sehr, Sokrates.

Sokrates. Also der Inykiner Söhne konntest du wol besser machen, bei den Spartanern aber vermochtest du es nicht?

Hippias. Das nun ganz und gar nicht.

Sokrates. Also haben wol die Sikelier Lust besser zu werden, die Lakedaimonier aber nicht?

Hippias. Auf alle Weise, o Sokrates, auch die Lakedaimonier.

Sokrates. So vermieden sie wol aus Geldmangel deinen Umgang?

Hippias. Keinesweges; denn dessen haben sie genug.

Sokrates. Was kann das also wol sein, dass obschon sie Lust haben und auch Geld, und du im Stande bist ihnen den grössten Nuzen zu schaffen, sie dich nicht mit Geld beladen entlassen? Aber wie ist es damit, ob nicht die Lakedaimonier ihre Söhne selbst besser als du unterrichten mögen? Oder wollen wir dies so erklären, und giebst du es zu?

Hippias. Nicht im mindesten.

Sokrates. Warst du nun in Lakedaimon nicht im Stande die jungen Leute zu überreden, dass sie durch den Umgang mit dir bessere Fortschritte in der Tugend machen würden, als durch den mit den Ihrigen, oder vermochtest du nicht ihre Väter zu überreden, dass sie lieber dir ihre Söhne übergeben müssten, als sich ihrer selbst annehmen, wenn ihnen irgend an ihnen gelegen wäre? Denn missgönnt werden sie es doch wol ihren Söhnen nicht haben, dass sie so vortrefflich würden als möglich?

Hippias. Das glaube ich wol nicht, dass sie es ihnen missgönnten!

Sokrates. Und gut regiert ist doch Lakedaimon?

Hippias. Wie sollte es nicht.

284 *Sokrates.* Und in wohl regierten Staaten ist doch das allergeachtetste die Tugend?

Hippias. Freilich.

Sokrates. Und eben sie verstehst du besser als irgend Jemand andern Menschen beizubringen?

Hippias. Bei weitem besser.

Sokrates. Wer nun am besten verstände die Reitkunst zu lehren, würde der nicht unter allen hellenischen Ländern am meisten in Thessalien geehrt und belohnt werden, und wo man sich sonst auf diese Sache vorzüglich legte?

Hippias. Wahrscheinlich doch.

Sokrates. Und wer diejenigen Kenntnisse beizubringen weiss, die am meisten förderlich sind zur Tugend, der wird nicht in Lakedaimon am meisten geehrt werden, und das meiste Geld verdienen wenn er will, und in andern hellenischen Städten welche gut regiert werden, sondern mehr meinst du, in Sikelien, Freund, und in Inykos? Das sollen wir glauben, Hippias? Denn wenn du es befiehlst, muss man es glauben.

Hippias. Es ist eben nicht hergebracht bei den Lakedaimoniern, o Sokrates, an ihren Einrichtungen zu rühren oder anders als nach der bestehenden Weise ihre Söhne zu unterrichten.

Sokrates. Wie sagst du? es ist nicht hergebracht bei

den Lakedaimoniern richtig zu handeln, sondern Fehler zu begehen?

Hippias. Das möchte ich nicht behaupten, Sokrates.

Sokrates. Würden sie denn nicht richtig handeln, wenn sie ihre jungen Leute besser und nicht schlechter unterrichteten?

Hippias. Richtig allerdings: allein einen ausländischen Unterricht ist bei ihnen nicht gesezlich zu geben. Denn das wisse nur, wenn irgend Jemand jemals dort mit dem Unterricht der Jugend Geld verdient hätte: so würde ich bei weitem das meiste verdient haben. Sie mögen mich wenigstens sehr gern reden hören und loben mich. Aber wie gesagt, das Gesez gestattet es nicht.

Sokrates. Das Gesez aber, Hippias, meinst du denn das sei ein Verderben für den Staat oder ein Nuzen?

Hippias. Gegeben wird das Gesez, glaube ich, allerdings des Nuzens wegen, bisweilen aber schadet doch, wenn es schlecht gegeben wird, auch das Gesez.

Sokrates. Wie? die die Geseze anordnen, sezen die sie nicht ein als das grösste Gut für den Staat, und ist es nicht ohne dieses unmöglich, in guter Ordnung zu leben?

Hippias. Ganz recht.

Sokrates. Wenn also die, welche unternehmen Geseze zu geben, das Gute verfehlen; so haben sie ja auch das Gesez und das Gesezliche verfehlt. Oder wie meinst du?

Hippias. Wenn man es recht genau nimmt, Sokrates, ist es allerdings so; allein die Menschen pflegen doch nicht so zu reden.

Sokrates. Welche, Hippias, die Kundigen oder die Unkundigen?

Hippias. Die Leute.

Sokrates. Sind diese wol des Wahren kundig, die Leute?

Hippias. Wol nicht.

Sokrates. Aber die Kundigen werden doch wol gewiss das Nüzlichere für in Wahrheit gesezmässiger als das Unnüzere halten, und zwar allen Menschen. Oder giebst du das nicht zu?

Hippias. Für in Wahrheit gesezmässiger, ja das gebe ich zu.

Sokrates. Und es ist doch und verhält sich wirklich so, wie die Kundigen dafür halten?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Nun ist es ja aber für die Lakedaimonier wie du 286
behauptest nüzlicher, nach deiner obgleich ausländischen Anweisung erzogen zu werden, als nach der einheimischen.

Hippias. Und darin habe ich gewiss Recht.

Sokrates. Und dass das Nüzlichere auch das Gesezmässigere ist, auch dieses behauptest du, Hippias?

Hippias. Das sagte ich.

Sokrates. Nach deiner Rede also ist es für die Söhne der Lakedaimonier auch gesezmässiger von dem Hippias unterwiesen zu werden, von ihren Vätern aber, das wäre das gesezwidrigere, wenn sie doch in der That durch dich werden besser gefördert werden.

Hippias. Das werden sie wahrlich besser, Sokrates.

Sokrates. Gesezwidrig also handeln die Lakedaimonier, wenn sie dir nicht Geld geben, und dir ihre Söhne überlassen.

Hippias. Das gebe ich zu; denn du scheinst zu meinem Vortheil zu reden, und dem darf ich ja nicht widersprechen.

Sokrates. Als gesezwidrige also finden wir die Lakedaimonier, und zwar in den wichtigsten Dingen, da sie doch sonst für die rechtlichsten gelten. Und dich also bei den Göttern loben sie, o Hippias, und hören dich gern reden, wovon doch? Oder gewiss davon, was du am besten verstehst, von den Sternen und dem was am Himmel vorgeht?

Hippias. Keinesweges. Das mögen sie gar nicht leiden.

Sokrates. Aber von der Messkunst mögen sie gern etwas hören?

Hippias. Mit nichten. Denn viele von ihnen, um es mit einem Worte zu sagen, können nicht einmal zählen.

Sokrates. Daran ist also nicht zu denken, dass sie dir zuhören sollten, wenn du dich in schwierigen Rechnungen zeigtest?

Hippias. Gar nicht, beim Zeus.

Sokrates. Aber jenes was unter allen Menschen du am genauesten zu bestimmen verstehst, von den Eigenschaften der Buchstaben und Sylben, der Tonverhältnisse und Sylbenmaasse?

Hippias. Was sprichst du Guter von Tonverhältnissen und Buchstaben?

Sokrates. Aber was ist es denn, wobei sie dir gern zuhören und weshalb sie dich loben? Sage es mir doch selbst, da ich es nicht finde.

Hippias. Wenn ich ihnen spreche von den Geschlechtern der Heroen sowol als der Menschen, und von den Niederlassungen, wie vor alters die Städte sind angelegt worden, und alles überhaupt was zu den Alterthümern gehört das hören sie am liebsten; so dass ich um ihretwillen genöthigt worden bin dergleichen Dinge zu erforschen und einzulernen.

Sokrates. Beim Zeus, Hippias, da ist es ja ein Glükk für dich, dass es den Lakedaimoniern nicht auch Vergnügen macht, wenn ihnen Jemand alle unsere Archonten vom Solon an herzählt. Denn sonst hättest du viel Mühe um sie zu lernen.

Hippias. Woher, Sokrates? Wenn ich funfzig Namen einmal höre, will ich sie behalten.

Sokrates. Das ist wahr! ich bedachte nicht, dass du auch die Gedächtnisskunst besizest, und merke nun wol, dass die Lakedaimonier Recht haben dich gern zu hören da du soviel weisst, und dass sie sich deiner bedienen wie die Kinder der alten Mütterchen um ihnen allerlei anmuthiges zu erzählen.

Hippias. Ja, aber beim Zeus, Sokrates, auch von allen löblichen und schönen Kenntnissen und Fertigkeiten, deren sich die Jugend befleissigen müsse, habe ich noch neuerlich dort mit grossem Ruhme gesprochen. Denn ich habe eine gar herrliche Rede darüber aufgesezt, die auch sonst, besonders aber was die Worte betrifft, vortrefflich gestellt ist. Die Einkleidung und der Anfang der Rede aber ist so. Nachdem Troja eingenommen worden, heisst es in der Rede, habe Neoptolemos den Nestor gefragt, welches die rechten Uebungen wären, die ein junger Mann üben müsse um zu grossem Ruhme zu gelangen. Darauf wird denn Nestor redend eingeführt und giebt ihm gar viel löbliches und gar schönes an die Hand. Diese Rede habe ich dort vorgetragen und werde sie auch hier vortragen übermorgen in des Pheidostratos Schule und noch viel anderes hörenswürdiges. Denn Eudikos der Sohn des Apementos hat mich hierum gebeten. Stelle du dich nur auch ein und bringe noch Andere mit die auch im Stande sind was geredet wird zu beurtheilen.

Sokrates. Das soll geschehen so Gott will, Hippias. Jezt aber beantworte mir nur ein weniges hiervon, was du mir gar zur schönen Stunde in Erinnerung gebracht hast. Denn neulich bester Mann hat mich Einer recht in Verlegenheit gesezt, als ich an gewissen Reden einiges tadelte als schlecht, anderes lobte als schön, indem er mich, und das ganz spöttisch, so etwa fragte, Aber woher, Sokrates, weisst du mir denn was schön ist und was schlecht? Denn sprich, könntest du wol sagen was das Schöne ist? Da ward ich mit meiner Unfähigkeit verlegen, und wusste nicht gehörigerweise zu antworten. Wie ich nun weggegangen war aus der Versammlung schmähte und zürnte ich mir selbst und drohte, dass wo ich zuerst einem von euch Weisen begegnete, den wollte ich hierüber hören, und wenn ich es wohl aufgefasst und durchgedacht hätte,

wollte ich wieder zu dem Frager hingehn um die Rede durchzufechten. Nun kamst du mir also, wie gesagt, ganz gelegen, und belehre mich nur gründlich über das Schöne selbst was es ist, und suche es mir so genau als möglich zu beantworten, damit ich nicht, wenn ich das zweite Mal wieder zu Schanden werde, mir Gelächter bereite. Denn du weisst es gewiss genau, und es ist wol nur etwas geringes unter den vielen Kenntnissen die du besizest.

Hippias. Etwas gar geringes, o Sokrates, und nichts werth muss ich dir sagen.

Sokrates. Also werde ich es leicht lernen, und Niemand wird mich mehr widerlegen.

Hippias. Niemand gewiss, sonst bestände ich mit meiner Sache schlecht, und es wäre gar nichts damit.

287 *Sokrates.* Herrlich bei der Hera, Hippias, wenn wir den Mann bezwängen. Aber hindert es dich wol nicht, wenn ich es jenem nachthue, und wenn du mir geantwortet hast, der Rede etwas anzuhaben suche, damit du es mir desto gründlicher beibringest? Denn vielleicht verstehe ich mich etwas auf Einwendungen; wenn es dir also keinen Unterschied macht, so will ich dir Einwendungen machen, damit ich desto fester und sicherer werde in der Sache.

Hippias. Thue das nur. Denn wie ich schon sagte, diese Frage ist gar nichts grosses, und ich wollte dich viel schwereres als dieses beantworten lehren, so dass dich kein Mensch sollte widerlegen können.

Sokrates. O welche herrliche Verheissung! Wolan denn weil du es so willst, so lass mich so gut als möglich jenen vorstellen und versuchen dich zu fragen. Wenn du ihm also jene Rede vorgetragen hättest, deren du erwähnst, die von den schönen Uebungen und Kenntnissen; so würde er dich, wenn du geendiget hättest, nach nichts anderem eher fragen als eben nach dem Schönen, denn das ist so seine Art, und würde sagen, O Fremdling aus Elis, sind nicht die Gerechten durch die Gerechtigkeit gerecht? Antworte also Hippias, als ob jener dich fragte.

Hippias. Ich werde antworten, Allerdings durch die Gerechtigkeit.

Sokrates. Also ist dieses doch etwas, die Gerechtigkeit?

Hippias. Freilich.

Sokrates. Und die Weisen sind durch die Weisheit weise, und alles Gute durch das Gute gut?

Hippias. Wie anders?

Sokrates. So nämlich dass dieses alles etwas ist, und keinesweges doch dass es nichts wäre?

Hippias. Freilich, dass es etwas ist!

Sokrates. Ist also nicht auch alles Schöne durch das Schöne schön?

Hippias. Ja durch das Schöne.

Sokrates. Welches also doch auch etwas ist?

Hippias. Allerdings etwas. Aber was will er nur?

Sokrates. So sage mir denn, Fremdling, wird er sprechen, was ist denn dieses, das Schöne?

Hippias. Will der nun nicht wissen, wer dieses fragt, Sokrates, was schön ist?

Sokrates. Nein dünkt mich; sondern was das Schöne ist, Hippias.

Hippias. Und wie ist denn dies verschieden von jenem?

Sokrates. Dünkt es dich etwa gar nicht verschieden?

Hippias. Nein gar nicht.

Sokrates. Du weisst es freilich gewiss besser. Indess sieh nur Guter, er fragt dich ja nicht was schön ist, sondern was das Schöne ist.

Hippias. Ich verstehe Guter, und ich will ihm beantworten was das Schöne ist, und er soll gewiss nichts dagegen haben. Nämlich wisse nur, Sokrates, wenn ich es dir recht sagen soll, ein schönes Mädchen ist schön.

Sokrates. Herrlich, o Hippias, beim Zeus, und sehr annehmlich hast du geantwortet. Also nicht wahr, wenn ich dies antworte, werde ich die Frage beantwortet haben, und zwar richtig, und werde nicht widerlegt werden?

Hippias. Wie sollte dir wol widerlegt werden, o Sokrates, 288
was Alle eben so meinen, und wovon dir alle die es hören einzeugen werden, dass es recht ist?

Sokrates. Wohl! Freilich auch! Aber lass mich doch, Hippias, noch einmal für mich selbst überdenken was du sagst. Jener wird mich so ohngefähr fragen, Komm Sokrates, und antworte mir. Alles das was du schön nennst, wird wenn das Schöne selbst was doch ist schön sein? Und darauf werde ich antworten, wenn eine schöne Jungfrau schön ist wodurch alles jenes schön ist.

Hippias. Glaubst du also, er werde wagen dich zu widerlegen, dass das nicht schön ist was du anführst, oder wenn er es wagte, werde er sich nicht lächerlich machen?

Sokrates. Dass er es wagen wird, Bester, weiss ich gewiss, ob er sich aber wenn er es wagt lächerlich machen wird, das muss die Sache zeigen. Was er indess sprechen wird, will ich dir wol sagen.

Hippias. So sage es denn.

Sokrates. Wie sinnreich du bist, Sokrates! wird er sagen. Eine schöne Stute aber, ist die nicht schön, die doch der Gott selbst im Orakel gelobt hat? Was sollen wir sagen, Hippias? Müssen wir nicht sagen auch eine Stute sei schön, eine schöne nämlich? Denn wie wollten wir es wagen zu läugnen, dass etwas Schönes nicht schön sei?

Hippias. Du hast Recht, Sokrates, und ganz richtig hat auch der Gott dieses gesagt. Denn sehr schöne Stuten giebt es bei uns.

Sokrates. Wohl, wird er also sagen. Aber wie eine schöne Leier, ist die nicht schön? Sollen wir es bejahen, Hippias?

Hippias. Ja.

Sokrates. Darauf, ich kann es mir recht denken, denn ich kenne seine Weise, wird er sagen, Aber du Bester; wie? eine schöne Kanne ist die nicht schön?

Hippias. O Sokrates, wer ist der Mensch? Wie ungeschliffen muss er sein, dass er so gemeine Dinge vorzubringen wagt bei einer ernsthaften Sache?

Sokrates. Es ist eben so einer, Hippias, gar kein feiner Mann, sondern so aus dem Haufen, der sich um nichts kümmert als um das Wahre. Aber antworten müssen wir ihm doch schon, und also trage ich vor, Wenn die Kanne von einem guten Töpfer gedreht ist hübsch glatt und rund und dann schön gebrannt, wie es solche schöne Kannen giebt zweihenklige von denen die sechs Maass halten, welche sehr schön sind, wenn er eine solche Kanne meint, werden wir wol gestehen müssen, dass sie schön ist. Denn wie sollten wir sagen, dass etwas Schönes nicht schön sei?

Hippias. Das wollen wir auch nicht, Sokrates.

Sokrates. Also, wird er sagen, auch eine schöne Kanne ist schön? Antworte.

Hippias. Allein, o Sokrates, es verhält sich glaube ich so. Auch ein solches Gefäss ist freilich schön, wenn es schön gearbeitet ist; aber die ganze Sache verdient nicht mitgerechnet zu werden als etwas Schönes im Vergleich mit Pferden, Mädchen und allem sonstigen Schönen.

289 *Sokrates.* Wohl! Nun verstehe ich, Hippias, dass wir dem welcher dergleichen fragt so entgegnen müssen. Weisst du denn

nicht Mensch, dass Herakleitos Recht hat, dass der schönste Affe hässlich ist mit dem menschlichen Geschlecht verglichen? und so ist auch die schönste Kanne hässlich mit Mädchen verglichen, wie der weise Hippias sagt. Nicht so, Hippias?

Hippias. Ganz vortrefflich, o Sokrates, hast du da geantwortet.

Sokrates. Höre nur. Hierauf nämlich weiss ich gewiss wird er sagen, Wie aber, Sokrates, wenn Jemand nun die Mädchen im Allgemeinen mit den Göttinnen vergliche, wird es ihnen nicht eben so ergehen, wie den Kannen im Vergleich mit den Mädchen? Wird nicht das schönste Mädchen hässlich erscheinen? Oder sagt nicht Herakleitos, den du selbst angeführt hast, ganz dasselbige, dass der weiseste Mensch gegen Gott nur als ein Affe erscheinen wird, sowol an Weisheit als Schönheit und allem übrigen? Sollen wir das zugeben, Hippias, dass das schönste Mädchen mit Göttinnen verglichen hässlich ist?

Hippias. Wer könnte dem wol widersprechen, Sokrates?

Sokrates. Wenn wir ihm nun das zugeben, wird er lachen und sagen, Besinnst du dich wol, Sokrates, was du hist gefragt worden? — Freilich werde ich sagen, was nämlich das Schöne selbst eigentlich ist. — Und also, wird er sagen, nach dem Schönen gefragt antwortest du etwas, was wie du selbst sagst um nichts mehr schön ist als hässlich? — Das scheint freilich, werde ich sagen. Oder was räthst du mir, Lieber, dass ich sagen soll?

Hippias. Dasselbe, rathe ich. Denn dass das menschliche Geschlecht im Vergleich mit den Göttern nicht schön ist, darin hat er ganz recht.

Sokrates. Wenn ich dich nun von Anfang an gefragt hätte, wird er sagen, was ist wol schön und auch hässlich, und du hättest mir eben so geantwortet: hättest du dann nicht recht geantwortet? Und dünkt dich noch immer das Schöne selbst, wodurch alles andere geschmükkt wird und als schön erscheint, wenn jener Begriff ihm zukommt, dünkt dich das noch immer ein Mädchen zu sein oder ein Pferd oder eine Leier?

Hippias. Aber Sokrates, wenn er darnach fragt, das ist ja am allerleichtesten zu beantworten, was das Schöne ist wodurch alles geschmükkt wird, und wenn jenes ihm zukommt als schön erscheint. Der Mensch ist gewiss ganz einfältig und versteht nichts von schönen Sachen. Denn wenn du ihm antwortest, Dieses Schöne, wonach du fragst, ist nichts anders als das Gold: so wird er in die Enge gebracht sein und nicht weiter versuchen dich zu wider-

legen. Denn das wissen wir ja Alle, dass wo dieses nur hinkommt, alles wenn es auch vorher noch so hässlich war, schön erscheint, wenn es durch Gold geschmükkt ist.

Sokrates. Du kennst den Mann nicht, Hippias, wie unartig er ist und nicht etwas annimmt.

Hippias. Wie so das, Sokrates? Denn was richtig gesagt ist muss er doch annehmen, oder wenn er es nicht annimmt macht er sich lächerlich.

290 *Sokrates.* Doch aber wird er gewiss diese Antwort, o Bester, nicht nur nicht annehmen, sondern mich gar durchziehen und sagen, Du ganz Vernagelter, hältst du etwa den Pheidias für einen schlechten Meister? — Da werde ich, denke ich, sagen, das thäte ich keinesweges.

Hippias. Und daran wirst du ganz recht sagen, o Sokrates.

Sokrates. Ganz recht freilich. Aber wenn ich dann zugegeben habe, dass Pheidias ein trefflicher Künstler ist; wird jener sagen, Und du glaubst also, dass Pheidias das Schöne was du mir nennst nicht gekannt habe? — Da werde ich fragen, Wie so? — Weil er, so wird er antworten, seiner Athene die Augen nicht golden gemacht hat, auch sonst weder das Angesicht noch Hände und Füsse, wenn es doch golden am schönsten würde erschienen sein, sondern elfenbeinern. Offenbar hat er das aus Einfalt verfehlt, weil er nicht wusste, dass Gold das ist, was alles schön macht, wo es hinkommt. Wenn er nun das sagt, was sollen wir ihm antworten, Hippias?

Hippias. Das ist nicht schwer. Wir wollen sagen, er hätte recht gethan. Denn Elfenbeinernes, denke ich, ist auch schön.

Sokrates. Weshalb aber, wird er dann sagen, hat er nicht das Innere der Augen auch elfenbeinern gemacht sondern steinern, und einen soviel nur möglich dem Elfenbein ähnlichen Stein dazu aufgefunden. Ist etwa auch ein schöner Stein schön? Sollen wir das bejahen, Hippias?

Hippias. Wir wollen es bejahen, wenn er nämlich schikklich ist.

Sokrates. Wenn aber nicht schikklich, dann hässlich? Soll ich das zugeben, oder nicht?

Hippias. Gieb es zu, wenn er nicht schikklich ist.

Sokrates. Wie aber das Elfenbein und das Gold, wird er sagen, du Weiser, werden nicht auch diese nur wenn sie sich schikken, machen dass etwas schön erscheint, wenn aber nicht, hässlich? — Wollen wir das läugnen, oder wollen wir gestehen, daran habe er Recht?

Hippias. Das können wir ja zugeben, dass was sich für jedes schikkt das macht jedes schön.

Sokrates. Wenn nun aber Jemand, wird er sagen, in der schönen Kanne, von der wir vorher sprachen, schönen Hirsebrei kocht, schikkt sich dann ein goldener Querl hinein oder einer von Feigenholz?

Hippias. Herakles, was für ein Mensch ist das, Sokrates! Willst du mir nicht sagen wer er ist?

Sokrates. Du kennst ihn ja doch nicht, wenn ich dir auch den Namen sage.

Hippias. Dafür kenne ich ihn doch nun schon, dass es ein dummer Mensch ist.

Sokrates. Krittlich ist er gar sehr, Hippias. Aber doch, welcher Querl, wollen wir sagen, schikke sich für den Hirsebrei und die Kanne? Offenbar doch der von Feigenholz? Denn er giebt nicht nur dem Hirsebrei einen besseren Geruch, Freund, sondern zugleich sind wir auch sicher, dass er uns nicht die Kanne zerschlägt und den Hirsebrei verschüttet und das Feuer auslöscht, und die welche bewirthet werden sollen um ein gar schönes Gemüse bringt. 291
Der goldene aber könnte das alles thun; so dass mich dünkt, wir müssen sagen, der Querl von Feigenholz schikke sich besser als der goldene, wenn du nicht etwas anderes meinst.

Hippias. Freilich schikkt sich der besser, Sokrates; aber ich möchte doch mit einem Menschen kein Gespräch führen, der nach solchen Dingen fragt.

Sokrates. Da hast du auch Recht, Lieber. Denn für dich schikkt es sich wol nicht dich mit solchen Wörtern zu befassen, der du so schön bekleidet bist, und so schön beschuht, und berühmt in jeder Art von Weisheit unter allen Hellenen, mir aber macht es nichts aus mich mit dem Menschen abzugeben. Lehre du mich also nur ein, und antworte mir zu Liebe. — Wenn also der von Feigenholz sich besser schikkt als der goldene, wird der Mensch sagen, so muss er ja wol auch schöner sein, da du ja einmal zugegeben hast, o Sokrates, dass das schikkliche schöner ist als das nicht schikkliche? Also wollen wir zugeben, Hippias, der von Feigenholz sei schöner als der goldene?

Hippias. Soll ich dir sagen, Sokrates, was du sagen musst dass das Schöne sei, um ihn von allen diesen Weitläuftigkeiten abzubringen?

Sokrates. Allerdings; nur ja nicht bevor du mir erst gesagt

hast, welcher von den beiden Querien, von denen ich vorhin sagte, ich antworten soll, dass der schikkliche und schönere sei?

Hippias. Wenn du willst, so antworte ihm denn, der aus Feigenholz gearbeitete.

Sokrates. Nun sage mir also was du eben sagen wolltest. Denn aus dieser Antwort die ich geben soll, dass das Schöne Gold sei, kommt mir wie es scheint heraus, dass Gold um nichts schöner ist als ein Stükk Feigenholz. Jezt aber, was willst du wiederum erklären, dass das Schöne sei?

Hippias. Das will ich dir sagen. Denn du dünkst mich darauf auszugehn, ein solches Schönes zu antworten, was niemals irgendwo irgend Jemanden hässlich erscheinen kann.

Sokrates. Eben das, Hippias, und jezt hast du es recht getroffen.

Hippias. So höre denn. Und merke dir, dass wenn hiegegen Jemand noch etwas einzuwenden hat, ich dann sagen will, dass ich gar nichts verstehe.

Sokrates. Sage es nur geschwind bei den Göttern.

Hippias. Ich sage also, dass es immer für Jeden und überall das Schönste ist wenn ein Mann, reich gesund geehrt unter den Hellenen in einem hohen Alter, und nachdem er seine verstorbenen Eltern ansehnlich bestattet, selbst wiederum von seinen Kindern schön und prachtvoll begraben wird.

Sokrates. Ho ho! Hippias, wahrlich wunderbar und herrlich und deiner würdig hast du da gesprochen! Und, bei der Hera, ich freue mich über dich. Denn du scheinst mit dem besten Willen soviel du nur vermagst mir zu Hülfe zu kommen. Allein den Mann treffen wir doch nicht; sondern nun wird er uns erst am ärgsten auslachen, das wisse nur.

Hippias. Das wäre doch ein schlechtes Lachen, Sokrates. Denn wenn er hiegegen zwar nichts zu sagen weiss, aber doch lacht:
292 so lacht er sich selbst aus, und wird von Allen die zugegen sind belacht werden.

Sokrates. Vielleicht steht es so; vielleicht aber wird er mich, wie mir ahndet, über diese Antwort am Ende nicht nur auslachen —

Hippias. Sondern was denn?

Sokrates. Ja wenn er zufällig einen Stokk hat, und ich mich nicht hüte und ihm aus dem Wege gehe, so wird er suchen mir tüchtig beizukommen.

Hippias. Was sagst du? Ist der Mensch dein Herr, dass er

so etwas thun kann, ohne dass es ihm übel bekomme und er Strafe leiden müsse? Oder giebt es kein Recht in eurer Stadt, sondern man leidet, dass die Bürger einander unrechtmässigerweise schlagen?

Sokrates. Gar nicht leidet man das.

Hippias. So muss er ja gestraft werden, wenn er dich ohne Ursache schlägt.

Sokrates. Das dünkt mich nur gar nicht, Hippias, wenn ich so antworte, sondern sehr mit Recht.

Hippias. Nun so glaube ich es denn auch, Sokrates, da du es ja selbst meinst.

Sokrates. Soll ich dir nun sagen, weshalb ich glaube, dass ich mit Recht geschlagen würde, wenn ich so antwortete? Oder willst du mich auch ungehört schlagen, oder willst du Rede annehmen?

Hippias. Das wäre ja arg, Sokrates, wenn ich das nicht thäte. Wie meinst du es also?

Sokrates. Ich will es dir sagen auf dieselbe Art wie nur eben, indem ich jenen nachahme, damit ich nicht zu dir so rede, wie er mich gewiss anlassen wird in harten und bösen Worten. Denn wisse nur, so wird er sprechen, Sage mir doch, Sokrates, glaubst du ungerechterweise Schläge zu bekommen, der du mir einen so langen Dithyramben vorsingst, und dabei gar unmusikalisch von der Frage weit abspringst? — Wie so? werde ich fragen. — Wie? wird er sagen, kannst du dich denn nicht erinnern, dass ich nach dem Schönen selbst fragte, wodurch allem bei dem es sich befindet dieses zukommt, dass es schön ist, es sei nun Stein oder Holz Mensch oder Gott und so auch jede Handlung und jede Fertigkeit? Denn nach der Schönheit selbst frage ich dich ja, Mensch, und ich könnte ja nicht mehr schreien, wenn du auch ein Stein wärest, der bei mir sässe, und zwar ein Mühlstein ohne Ohren und ohne Hirn. — Würdest du wol nicht böse werden, Hippias, wenn ich in Furcht gejagt hierauf dieses sagte? „Aber Hippias sagt doch, ohnerachtet ich ihn eben so gefragt habe wie du mich, dass dieses das Schöne sei, was immer und für Alle schön ist. Was sagst du nun?“ wirst du böse werden wenn ich dieses sage?

Hippias. Das weiss ich doch gewiss, Sokrates, dass das was ich sagte an Allen schön ist und so erscheinen wird.

Sokrates. Ob es aber auch sein wird? wird jener sagen. Denn das Schöne ist doch immer schön?

Hippias. Freilich.

Sokrates. Also auch war? wird er sagen.

Hippias. Auch war.

Sokrates. Auch für den Achilles also, wird er fragen, sagte der Fremde aus Elis, dass es schön sei, nach seinen Ahnen begraben zu werden, und für seinen Grossvater Aiakos und für
293 die Andern, die von den Göttern abstammen, und für die Götter selbst?

Hippias. Was ist das wieder? in die Grube mit ihm! die Fragen des Menschen sind ja ganz frevelhaft!

Sokrates. Aber wie? wenn ein Anderer fragt, zu sagen, dass es sich so verhält, ist das nicht eben so frevelhaft?

Hippias. Vielleicht wol.

Sokrates. Vielleicht also bist du der, wird er sagen, der *du* ja behauptest, es sei immer und für alle insgesammt schön von seinen Kindern begraben zu werden und seine Eltern zu begraben. Oder war nicht auch Herakles einer von diesen Allen insgesammt, und Alle die wir jezt erwähnten?

Hippias. Aber für die Götter habe ich nicht gemeint.

Sokrates. Auch für die Heroen nicht, wie es scheint?

Hippias. Nicht für die welche Kinder der Götter waren.

Sokrates. Aber für die es nicht waren?

Hippias. Freilich.

Sokrates. Also nach deiner Rede wiederum ist dies wie es scheint unter den Heroen für den Tantalos und Dardanos und Zethos böse, unheilig und schlecht; für den Pelops aber und die eine ähnliche Abstammung haben schön?

Hippias. So dünkt mich.

Sokrates. Also meinst du nun, wird er sagen, was du eben vorhin nicht meintest, dass die Voreltern begraben zu haben und von den Kindern begraben zu werden manchmal und für Manche schlecht ist; ja was noch mehr ist, wie mir scheint, dass dies unmöglich für Alle könne schön sein und gewesen sein. So dass es diesem ja ergangen ist gerade wie vorher dem Mädchen und der Kanne, und noch lächerlicher ist dies für Einige schön, für Andere nicht schön. Und, wird er sagen, du wirst wol auch heute noch nicht im Stande sein, Sokrates, die Frage wegen des Schönen, was es ist, zu beantworten. Diese Vorwürfe und dergleichen mehr wird er mir mit Recht machen, wenn ich ihm so antworte. Meistentheils freilich, Hippias, spricht er auf diese Weise mit mir; bisweilen aber erbarmt er sich gleichsam meiner Ungeschicktheit und Unwissenheit, so dass er mir selbst etwas vorlegt und fragt,

ob mich etwa dies dünkte das Schöne zu sein, oder wonach eben sonst geforscht wird und wovon die Rede ist.

Hippias. Wie meinst du das, Sokrates?

Sokrates. Das will ich dir erzählen. Du wunderlicher Sokrates, spricht er dann, dergleichen und auf diese Weise zu antworten höre nur auf; denn das ist gar zu einfältig und gar zu leicht zu widerlegen. Sondern so etwas überlege dir, ob du etwa meinst schön sei das, worauf wir auch gestossen sind bei unsern Antworten, als wir nämlich sagten das Gold sei da schön wo es sich hin schikke, wohin aber nicht, da nicht, und so auch alles Andere dem dieses zukomme. Eben dieses also betrachte dir, das Schikkliche, und das Wesen des Schikklichen, ob etwa dieses das Schöne ist. Ich nun pflege ihm dergleichen immer beizustimmen, denn ich weiss nicht was ich sonst sagen soll. Dir aber, däucht das Schikkliche schön zu sein?

Hippias. Auf alle Weise, Sokrates.

Sokrates. So lass uns zusehn, dass wir nicht auch wieder damit betrogen werden.

Hippias. Das müssen wir freilich sehn.

Sokrates. Sieh also zu. Sollen wir nun von dem Schikk- 294
lichen sagen, es sei das, was Alles und Jedes bei dem es sich findet schön scheinen macht, oder auch schön sein, oder keines von beiden?

Hippias. Das dünkt mich.

Sokrates. Aber welches doch? das was schön scheinen macht? wie zum Beispiel wenn einer angemessene Kleider und Schuhe anhäte, würde er dann, wenn er auch eine Fraze ist doch schöner erscheinen? Und nicht wahr, wenn das Schikkliche etwas schöner scheinen macht als es ist, so wäre das Schikkliche eine Täuschung in Bezug auf das Schöne, und nicht das was wir suchen, Hippias? Denn wir suchen ja wol jenes, wodurch alle schöne Sachen schön sind, so wie alle grosse Dinge gross sind durch Ueberragung. Denn dadurch ist alles gross, auch wenn es nicht so erscheint, ragt aber über anderes, so ist es nothwendig gross. Dasselbe wollen wir nun auch von dem Schönen sagen, wodurch alles schön ist, es mag nun so erscheinen oder nicht, was das wol sein mag. Denn das Schikkliche kann es nicht sein, da ja dies nach deiner Rede etwas schöner erscheinen macht als es ist, und es nicht so wie es ist auch erscheinen lässt. Sondern das schön sein machende, wie ich eben sagte, mag etwas nun so erscheinen oder nicht, das

wollen wir versuchen zu beschreiben was es wol ist. Denn dies suchen wir, wenn wir das Schöne suchen.

Hippias. Aber das Schikkliche, Sokrates, macht wo es ist sowol schön sein als schön scheinen.

Sokrates. Also wäre es unmöglich dass etwas was in der That schön ist nicht auch schön zu sein scheine, wenn es doch das scheinen machende an sich hat?

Hippias. Unmöglich.

Sokrates. Wollen wir das also zugeben, Hippias, dass alle in Wahrheit schönen Einrichtungen und Handlungsweisen auch immer von Allen dafür gehalten werden und so erscheinen? Oder vielmehr ganz im Gegentheil, dass sie verkannt werden, und dass mehr als über irgend etwas über sie Streit und Zank ist sowol zwischen den Einzelnen als auch öffentlich zwischen den Staaten?

Hippias. Das letztere vielmehr, Sokrates, dass sie verkannt werden.

Sokrates. Das könnten sie aber nicht, wenn sie auch das Scheinen an sich hätten, und das hätten sie, wenn das Schikkliche das Schöne wäre, und nicht nur schön sein machte sondern auch scheinen. So dass das Schikkliche, wenn es das schön sein machende ist, allerdings das Schöne sein wird was wir suchen, dann jedoch nicht zugleich auch das schön scheinen machende. Wenn aber wiederum das Schikkliche das schön scheinen machende ist: so wird es nicht das Schöne sein welches wir suchen; denn das soll schön sein machen. Beides aber das Scheinen und das Sein zugleich kann weder wenn vom Schönen die Rede ist eins und dasselbige bewirken, noch auch wenn von irgend etwas Anderem. So lass uns demnach wählen, welches von beiden das Schikkliche uns zu sein dünkt, das schön scheinen machende oder das schön sein?

Hippias. Das scheinen machende, wie mich dünkt, Sokrates.

Sokrates. O weh! so ist es uns ja schon wieder entschlüpft, Hippias, zu erfahren was das Schöne ist, nun sich ja gezeigt hat, dass das Schikkliche etwas Anderes ist als das Schöne.

295 *Hippias.* Ja beim Zeus, Sokrates, und das zu meinem grossen Erstaunen.

Sokrates. Dennoch wollen wir es noch nicht fahren lassen, Freund. Denn ich habe einige Hoffnung dass es doch noch zum Vorschein kommen wird was das Schöne denn ist.

Hippias. Ganz gewiss, Sokrates! Es ist ja auch gar nicht schwer zu finden. Denn das weiss ich sicher, wenn ich nur auf

kurze Zeit allein gehn, und es bei mir selbst überlegen könnte, so wollte ich es dir auf ein Haar genau sagen.

Sokrates. Sprich ja nicht gross, Hippias! Du siehst ja, wieviel es uns schon hat zu schaffen gemacht, dass es uns nicht gar böse wird und uns noch weiter entflieht. Doch das ist nichts gesagt. Denn du, das glaube ich wol, wirst es leicht finden wenn du allein bist. Aber um der Götter willen finde es doch in meiner Gegenwart, oder suche es wie bis jezt mit mir. Finden wir es dann, so ist das ganz vortrefflich; wo nicht, so werde ich mich wol in mein Schikksal fügen müssen, du aber wirst fortgehn und es sehr leicht herausbringen. Und finden wir es jezt, so werde ich dir offenbar hernach nicht beschwerlich fallen, und dich fragen was doch das gewesen ist, was du für dich selbst herausgebracht hast. Nun betrachte also einmal dieses, ob du meinst es sei das Schöne. Ich behaupte also es sei — aber überlege es ja und gieb sehr wohl Achtung, dass ich nicht etwas Thörichtes vorbringe. Nämlich das soll uns das Schöne sein, was brauchbar ist. Ich sagte das aber hierauf sehend. Schön sind doch, sagen wir, nicht die Augen, die uns so aussehn als ob sie nicht sehn könnten, sondern die welche es können und brauchbar sind zum sehen. Nicht wahr?

Hippias. Ja.

Sokrates. Nicht auch vom ganzen Leibe sagen wir so dass er schön sei, der eine im Laufen, der andere im Ringen, und so auch alle Thiere nennen wir schön, Pferde und Hühner und Wachteln und alle Gefässe und Fahrzeuge zu Lande und zur See, Frachtschiffe und Kriegesschiffe, und alle Werkzeuge die für die Tonkunst und die für andere Künste, ja wenn du willst auch alle Beschäftigungen und Einrichtungen, dies eben alles nennen wir schön in demselben Sinne; darauf sehend bei jedem wie es geartet, wie es ausgearbeitet ist, in welchem Zustande es sich befindet, sagen wir das Brauchbare, in wiefern es brauchbar ist, und wozu und wann, sei schön; was aber so überall unbrauchbar ist, auch hässlich. Dünkt dich das nun nicht auch so, Hippias?

Hippias. O ja.

Sokrates. Richtig also erklären wir es nun, dass ganz gewiss das Brauchbare das Schöne ist.

Hippias. Ganz richtig sicherlich, Sokrates.

Sokrates. Und nicht wahr, was etwas zu verrichten vermag, das ist dazu was es vermag auch brauchbar, das unvermögende aber unbrauchbar?

Hippias. Freilich.

Sokrates. Vermögen also ist schön, Unvermögen aber hässlich.

Hippias. Gar sehr auch in andern Dingen, o Sokrates; vor-
296 züglich aber beweiset uns, dass es sich wirklich so verhält, auch das bürgerliche Leben. Denn in öffentlichen Dingen in seinem eigenen Staat vermögend sein, das ist das schönste von allem, unvermögend aber bei weitem das schlechteste.

Sokrates. Wohl gesprochen. Ist also etwa auch bei den Göttern, Hippias, eben deshalb die Weisheit bei weitem das schönste und die Thorheit das hässlichste?

Hippias. Wie wolltest du anders meinen, Sokrates?

Sokrates. Halt nur stille, lieber Freund, denn mir wird bange, was wir schon wieder vorbringen.

Hippias. Wie so ist dir wieder bange, Sokrates, da dir ja jezt die Rede herrlich vorwärts geht.

Sokrates. Ich wünschte es wol; aber überlege nur das mit mir: könnte einer wol etwas thun, was er weder verstände noch überall vermöchte?

Hippias. Keinesweges! denn wie sollte er thun, was er nicht vermöchte?

Sokrates. Die also Fehler begehen und Schlechtes wider Willen verrichten und thun, nicht wahr die würden doch dies nicht gethan haben, wenn sie es nicht vermocht hätten?

Hippias. Offenbar.

Sokrates. Und nicht wahr, wer etwas vermag, vermag es durch ein Vermögen? denn durch ein Unvermögen doch gewiss nicht!

Hippias. Freilich nicht.

Sokrates. Es vermögen also doch Alle, welche etwas thun, das zu thun, was sie thun.

Hippias. Ja.

Sokrates. Nun aber thun alle Menschen weit mehr Schlechtes als Gutes von Kindheit an, und fehlen immer wider Willen.

Hippias. So ist es.

Sokrates. Wie also? Dieses Vermögen und dieses Brauchbare, was brauchbar ist um etwas Schlechtes zu verrichten, sollen wir sagen das sei schön? oder nichts weniger?

Hippias. Nichts weniger freilich, dünkt mich.

Sokrates. Also nicht das Vermögende, Hippias, und das Brauchbare ist uns das Schöne.

Hippias. Doch wenn es Gutes vermag und dazu brauchbar ist.

Sokrates. Das ist also doch fort, dass das Vermögende und Brauchbare schlechthin schön ist; sondern das war es wol eigentlich, Hippias, was unsere Seele sagen wollte, dass das Brauchbare und Vermögende um Gutes zu verrichten das Schöne sei.

Hippias. Das glaube ich auch.

Sokrates. Das ist aber doch das Nützliche. Oder nicht?

Hippias. Freilich.

Sokrates. So sind wol auch die schönen Körper und die schönen Einrichtungen und die Weisheit und alles was wir jezt erwähnten, schön, weil nützlich?

Hippias. Offenbar.

Sokrates. Das Nützliche also zeigt sich uns nun das Schöne zu sein, o Hippias.

Hippias. Auf alle Weise, Sokrates.

Sokrates. Aber das Nützliche ist doch das Gutes hervorbringende.

Hippias. Das ist es.

Sokrates. Das hervorbringende aber ist doch wol nichts anders als die Ursache. Nicht wahr?

Hippias. Richtig.

Sokrates. Die Ursache des Guten also ist das Schöne.

Hippias. So ist es.

Sokrates. Aber die Ursache, Hippias, und dasjenige wovon 297
eine Ursache Ursache ist, sind zweierlei. Denn die Ursache ist doch wol nicht der Ursache Ursache. Ueberlege es so. Zeigte sich die Ursache nicht offenbar als ein Wirkendes?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Von dem Wirkenden wird aber doch offenbar das Werdende bewirkt, nicht aber das Wirkende?

Hippias. So ist es.

Sokrates. Also ein anderes ist das Werdende, ein anderes das Wirkende.

Hippias. Ja.

Sokrates. Also ist die Ursache nicht der Ursache Ursache, sondern des durch sie Werdenden.

Hippias. Freilich.

Sokrates. Wenn also das Schöne die Ursache des Guten ist, so entstände aus dem Schönen das Gute, und wir bemühen uns deshalb wie es scheint um Einsicht und um alles andere Schöne, weil desselben Werk und Erzeugniss, nämlich das Gute, der Mühe

werth ist, und so mag am Ende nach dem was wir gefunden haben das Schöne gleichsam den Vater des Guten vorstellen.

Hippias. Allerdings sehr richtig, Sokrates.

Sokrates. So ist auch wol das sehr richtig, dass der Vater nicht Sohn ist, noch auch der Sohn Vater?

Hippias. Richtig freilich.

Sokrates. Eben so wenig also ist auch die Ursache Bewirktes noch das Bewirkte die Ursache.

Hippias. Wahr gesprochen.

Sokrates. Beim Zeus, Bester, so ist also auch das Schöne nicht gut noch das Gute schön. Oder dünkt es dich möglich zufolge des Gesagten?

Hippias. Nein, beim Zeus, mir scheint es nicht.

Sokrates. Kann uns nun wol das gefallen, und möchten wir es behaupten, dass das Schöne nicht gut ist noch auch das Gute schön?

Hippias. Nein, beim Zeus, mir gefällt es gar nicht.

Sokrates. Wahrlich, beim Zeus, Hippias, mir gefällt es am wenigsten unter allem was wir gesagt haben.

Hippias. So scheint es freilich.

Sokrates. Also mag wol keinesweges, wie uns eben dies die schönste Erklärung schien, dass das Nüzliche und das um etwas Gutes zu bewirken Brauchbare und Vermögende das Schöne sei, keinesweges mag es sich so verhalten, sondern diese noch lächerlicher sein wo möglich als die vorigen, da wir glaubten ein Mädchen wäre das Schöne und was wir vorher nach einander gesagt haben.

Hippias. So scheint es.

Sokrates. Und ich meines Theils weiss nicht mehr, Hippias, wohin ich mich wenden soll, sondern bin rathlos. Hast du aber etwas zu sagen?

Hippias. Jezt im Augenblikk wol nicht; aber wie ich eben sagte, wenn ich darüber nachdenke, weiss ich wol dass ich es finden werde.

Sokrates. Ich aber glaube, dass ich aus Begierde es zu wissen gar nicht im Stande bin dein Zaudern abzuwarten. So glaube ich jezt gleich auch schon wieder etwas ausgesonnen zu haben. Sieh nur, wenn wir sagten, das was uns Vergnügen macht, nicht jede Art von Lust meine ich, sondern vermöge des Gehörs und
298 des Gesichtes, das wäre das Schöne; wie würden wir dann wol

kämpfen? Weil doch schöne Menschen, o Hippias, und so auch alle Kunstwerke, Gemälde und Bildnereien wenn sie schön sind uns ergözen wenn wir sie sehen; so auch schöne Töne, die gesammte Musik und Reden und Dichtungen bewirken eben dasselbe. So dass wenn wir jenem verwegenen Menschen antworten, Theuerster, das Schöne ist das durch Augen und Ohren uns zukommende Angenehme, meinst du nicht dass wir dann seiner Verwegenheit etwas Einhalt thun würden?

Hippias. Mir wenigstens scheint jezt das Schöne ganz vortrefflich erklärt zu sein, was es ist.

Sokrates. Aber wie? sollen wir sagen dass schöne Handlungsweisen und Einrichtungen, weil sie uns durch Gehör oder Gesicht vergnügen, schön sind, oder dass die unter einen andern Begriff gehören?

Hippias. Vielleicht denkt der Mensch daran gar nicht, Sokrates.

Sokrates. Beim Hunde, Hippias, von dem ist das nicht zu erwarten, vor dem ich mich am meisten scheuen würde, wenn ich albern wäre und mir einbildete etwas zu sagen, da ich doch nichts sagte.

Hippias. Wer ist denn das?

Sokrates. Sokrates der Sohn des Sophroniskos, der mir eben so wenig verstattet etwas ohne dass ich es gründlich erforscht habe oben hin zu sagen, als was ich nicht weiss als wüsste ich es.

Hippias. Mir scheint selbst dieses, nachdem du es gesagt hast, etwas anderes zu sein mit den Gesezen.

Sokrates. Sachte, Hippias. Denn ich besorge wir sind mit dem Schönen in dieselben schlechten Umstände gerathen wie vorher, und glauben nur uns in andern guten zu befinden.

Hippias. Wie meinst du das, Sokrates?

Sokrates. Ich will dir sagen wie es mir vorkommt ob ich vielleicht Recht habe. Denn dieses mit den Handlungsweisen und Gesezen könnte vielleicht scheinen gar nicht ausserhalb der Wahrnehmung zu liegen, die uns durch das Gehör und das Gesicht kommt. Sondern lass uns die Erklärung fest halten, dass das auf diese Weise entstehende Angenehme schön sei, ohne etwas von Gesezen dabei vorzubringen. Aber wenn uns nun sei es dieser, den ich meine, oder irgend ein Anderer fragte, Woher aber, o Hippias und Sokrates, habt ihr doch von dem Angenehmen überhaupt diese bestimmte Weise des Angenehmen abgesondert, welche euch nun

das Schöne sein soll, was aber durch andere Empfindungen entsteht bei Speise und Trank und der Geschlechtslust und alles andere dieser Art sagt ihr soll nicht schön sein? Sagt ihr denn auch, dass dies nicht angenehm ist, und dass überall keine Lust in dergleichen ist, und überhaupt in nichts anderm als dem Sehen und Hören? Was sollen wir sagen, Hippias?

Hippias. Auf alle Weise müssen wir sagen, dass es auch in diesem andern sehr grosse Lust giebt.

Sokrates. Warum also, wird er sagen, wenn sie eben so gut Lust sind als jene, beraubt ihr sie dieses Namens, und sprecht
299 ihnen ab dass sie nicht schön sind? — Weil uns, wollen wir sagen, Jedermann ohne Ausnahme auslachen würde, wenn wir sagten, Essen wäre nicht angenehm sondern schön, und Wohlgeruch wäre nicht angenehm sondern schön. Was aber die Liebes-Sachen betrifft: so würden Alle dafür streiten, dass dieses das allerangenehmste sei, wenn aber Jemand dergleichen thut, muss er es doch so thun dass es Niemand sieht, weil es das schändlichste ist dabei gesehen zu werden. — Wenn wir dies sagen, wird er vielleicht sprechen, Ich merke wol, Hippias, dass ihr euch schon lange schämt zu sagen solche Genüsse wären schön, weil die Menschen es nicht dafür halten; aber ich fragte danach gar nicht, was die meisten Menschen für schön halten, sondern was schön ist. Dann werden wir wol sagen, meine ich, was wir schon aufgestellt haben, dass wir behaupten, dieser Theil des Angenehmen, welcher durch Gesicht und Gehör entsteht, sei das Schöne. Aber weisst du hiemit etwas zu machen, oder sollen wir etwa auch sonst etwas sagen, Hippias?

Hippias. Wir dürfen, wenigstens dem bisherigen gemäss, nichts anderes reden als dieses.

Sokrates. Schön! wird er dann sagen, wenn also das durch Gesicht und Gehör entstehende Angenehme schön ist, so muss das nicht hiezu gehörige Angenehme offenbar nicht schön sein. Wollen wir das zugeben?

Hippias. Ja.

Sokrates. Ist also wol das dem Gesicht zugehörige Angenehme durch das Gesicht und Gehör zugleich angenehm? oder das dem Gehör zugehörige durch das Gehör und Gesicht zugleich? — Wir werden sagen, keinesweges entstehe ja das, was aus dem Einen entsteht, aus beiden, denn das scheinst du zu sagen; sondern wir

sagten, dass jedes einzelne von diesen für sich schön sei und also auch beide. Wollen wir nicht so antworten?

Hippias. Freilich.

Sokrates. Dann wird er sagen, Ist denn ein Angenehmes vom Andern dadurch unterschieden, dass es angenehm ist? Ich frage nicht, ob eine Lust wol grösser oder kleiner, stärker oder schwächer ist als die andere, sondern ob eine eben dadurch von der andern unterschieden ist, dass die eine Lust Lust ist, die andere aber nicht Lust? — Das dünkt uns wol nicht, nicht wahr?

Hippias. Nein, das dünkt mich freilich nicht.

Sokrates. Also, wird er sagen, habt ihr aus einem andern Grunde als weil sie Lust sind diese Arten der Lust aus den andern herausgehoben, weil ihr etwas an beiden entdekkt habt, was sie unterscheidendes von den übrigen an sich haben, in Beziehung worauf ihr eben sagt, sie wären schön. Denn nicht deshalb ist die durch das Gesicht entstehende Lust schön, weil sie durch das Gesicht entsteht. Denn wenn dies die Ursache wäre, weshalb sie schön ist: so wäre ja die andere aus dem Gehör entstehende nicht schön; denn die ist ja nicht mehr die Lust durch das Gesicht. — Da hast du Recht, werden wir sagen müssen. —

Hippias. Das werden wir müssen.

Sokrates. Eben so ist auch die Lust durch das Gehör nicht 300
deshalb, weil sie durch das Gehör entsteht, schön; denn sonst wäre die durch das Gesicht nicht schön, weil diese doch nicht mehr die Lust durch das Gehör ist. Sollen wir nun sagen, Hippias, der Mann habe Recht wenn er dies sagt?

Hippias. Gewiss.

Sokrates. Aber beide sind doch schön wie ihr sagt? Denn das sagen wir doch.

Hippias. Ja.

Sokrates. Es ist also etwas einerlei in beiden, was eben macht, dass sie schön sind, dies gemeinsame, was ihnen beiden gemeinschaftlich zukommt und jeder einzelnen für sich. Denn sonst wären sie nicht beide schön, und auch jede einzeln. Antworte mir nun wie jenem.

Hippias. Ich antworte, es dünkt mich auch so zu sein wie du sagst.

Sokrates. Wenn also diesen Arten der Lust beiden etwas zukäme, jeder einzelnen aber nicht: so wären sie vermöge dieser Eigenschaft nicht schön.

Hippias. Wie sollte das aber wol zugehn, dass keiner von beiden einzeln irgend was es auch sei zukäme, und dann doch eben dasselbe, was keiner von beiden zukommt, beiden zukäme?

Sokrates. Das glaubst du nicht?

Hippias. Ich müsste denn gar nichts verstehn weder von der Natur dieser Dinge, noch von den Ausdrükken unserer jezigen Reden.

Sokrates. Das kann gern sein, Hippias, und vielleicht bilde ich mir nur ein etwas zu sehn, womit es sich so verhält, wie du erklärst es sei unmöglich, sehe es aber doch wirklich nicht.

Hippias. Nicht nur vielleicht, sondern ganz offenbar musst du übersichtig sein.

Sokrates. Und doch schwebt mir gar viel dergleichen vor der Seele, aber ich traue ihnen allen zusammen nicht, weil du es nicht auch siehst, der Mann der unter allen Jeztlebenden am meisten Geld mit der Weisheit verdient hat, sondern nur ich der ich nie das mindeste verdient habe. Nur besinne ich mich ob du nicht Spott mit mir treibst und mich wissentlich hintergehst, so deutlich und so zahlreich erscheint es mir.

Hippias. Niemand kann ja sicherer erfahren als du, Sokrates, ob ich Scherz treibe oder nicht, wenn du nur versuchen willst zu sagen, was dir denn so erscheint. Denn so wirst du gleich sehen, dass es nichts ist. Denn gewiss wirst du niemals finden, dass was weder mir zukommt noch dir, dieses doch uns Beiden zukomme.

Sokrates. Was sagst du, Hippias? Vielleicht hast du Recht, und ich verstehe es nur nicht. Höre aber doch deutlicher von mir, was ich sagen will. Denn mir scheint, was mir nicht zukommt zu sein und ich nicht bin, und auch du nicht bist, doch uns Beiden zukommen zu können, und anderes wiederum was uns Beiden nicht zugeschrieben werden kann, dass wir es wären, jedem Einzelnen zuzukommen.

Hippias. Noch grössere Wunder hast du da wieder ausgesprochen, als du nur eben vorher aussprachst. Denn bedenke nur, wenn wir Beide gerecht sind, müsste es dann nicht auch jeder von
301 uns Beiden sein, oder wenn Jeder von uns ungerecht wäre, wären wir es dann nicht auch Beide? oder wenn Beide gesund, dann nicht auch jeder? oder wenn jeder von uns Beiden krank wäre, verwundet, geschlagen, oder was sonst jedem von uns müsste begegnet sein, käme dann nicht auch dasselbe uns Beiden zu? Eben so wenn wir Beide golden wären oder silbern oder elfenbeinern, oder wenn

du willst edel weise geehrt alt jung oder was du sonst willst was Menschen sein können, wenn wir das Beide wären, ist nicht ganz nothwendig, dass auch jeder von uns es sein müsste?

Sokrates. Allerdings freilich.

Hippias. Aber niemals, Sokrates, siehst du auf das Ganze, und eben so wenig die mit denen du zu reden gewohnt bist, sondern ihr nehmt euch das Schöne und so auch jedes andere um daran zu klopfen besonders in euren Reden und zerlegt es. Darum entgehn euch ganze grosse Hauptstükke in dem Wesen der Dinge. Und jezt bist du so unbedacht gewesen, dass du meinst es könne irgend eine Beschaffenheit oder Eigenschaft geben, die zwei Dingen zusammen wol zukomme, jedem einzelnen aber nicht, oder wiederum jedem einzelnen zwar von zweien, beiden zusammen aber nicht. So unnachdenklich und unüberlegt und einfältig und unverständig seid ihr.

Sokrates. So müssen wir uns behelfen, o Hippias, wie die Leute im Sprichwort zu sagen pflegen, nicht wie einer will, sondern wie er kann. Aber du besserst uns jedesmal um vieles, wenn du uns zurechtweisest. So auch jezt, soll ich dir noch deutlicher zeigen, wie einfältig wir waren, ehe du uns zurechtgewiesen hast, indem ich dir sage was wir über die Sache denken; oder soll ich es dir nicht sagen?

Hippias. Neues wirst du mir freilich nicht sagen, Sokrates. Denn ich weiss schon von Allen die sich mit Reden abgeben, wie es mit ihnen steht. Wenn es dir aber lieber ist, so sage es nur.

Sokrates. Lieber ist es mir freilich. Wir nämlich, Bester, waren, ehe du uns das gesagt hattest, so weit zurükk, dass wir in der Meinung standen von mir und dir zum Beispiel, dass jeder von uns Beiden Einer wäre, und dass dieses, was jeder von uns wäre, Beide zusammen nicht wären; denn so wären wir nicht Einer sondern Zwei, so einfältig waren wir. Nun aber sind wir von dir belehrt, dass wenn wir Beide Zwei sind, auch jeder von uns Beiden Zwei sein muss, und wiederum wenn jeder von uns Beiden Einer ist, auch nothwendig Beide nur Einer sind. Denn nach den Hauptstükken vom Wesen der Dinge, wie Hippias sagt, kann es sich unmöglich anders verhalten, sondern was Beide sind das ist auch jeder von Beiden, und was jeder das sind auch Beide. Davon bin ich also jezt durch dich überzeugt, und size hier. Nur das zeige mir noch zuvor, Hippias, ob wir Beide ich und du nur Einer sind, oder ob du Zwei bist und ich auch Zwei?

Hippias. Was meinst du nur, Sokrates?

302 *Sokrates.* Eben dieses was ich sage. Denn ich fürchte mich vor dir deutlich zu reden, weil du mir böse bist, da du Recht zu haben glaubtest. Aber doch sage mir das noch, ist nicht jeder von uns Einer und hat dies wirklich an sich, Einer zu sein?

Hippias. Freilich.

Sokrates. Und nicht wahr, wenn Einer, so ist auch jeder von uns ungerade? Oder hältst du Eins nicht für ungerade?

Hippias. Ich gewiss.

Sokrates. Sind wir also auch Beide zusammen ungerade, da wir doch zwei sind?

Hippias. Unmöglich, Sokrates.

Sokrates. Sondern gerade sind wir Beide. Nicht wahr?

Hippias. Freilich.

Sokrates. Ist nun etwa weil wir Beide gerade sind deshalb auch jeder von uns Beiden gerade?

Hippias. Wol nicht.

Sokrates. Also ist es wol nicht ganz nothwendig, wie du doch eben sagtest, dass was Beide sind auch jeder Einzelne, und was jeder Einzelne auch Beide sein müssen.

Hippias. In solchen Dingen nicht, aber in allem was ich anführte.

Sokrates. Das ist mir genug, Hippias. Denn ich bin auch mit diesen Dingen schon zufrieden, wenn nur einiges sich so zu verhalten scheint, anderes aber auch nicht. Denn ich sagte ja selbst, wenn du dich noch erinnerst, woher uns diese Rede gekommen ist, dass die Lust durch das Gesicht und durch das Gehör nicht vermöge desjenigen schön sein könnten, was jeder von beiden zwar zukäme, beiden zusammen aber nicht, noch auch vermöge dessen, was beide zusammen zwar wären, jede einzeln aber nicht, sondern vermöge dessen was beiden zusammen und auch jeder einzeln zukäme, weil du doch zugabst, dass sie beide schön wären und auch jede einzeln. Darum meinte ich, dass sie vermöge des ihnen beiderseits einwohnenden Wesens schön wären, da sie doch beide schön sein sollen, nicht aber vermöge des einer von ihnen fehlenden; und das glaube ich auch noch. Also sage mir wie von Anfang, wenn die Lust durch das Gesicht und die durch das Gehör beide schön sind und auch jede, muss nicht das was sie schön macht beiden gemeinschaftlich einwohnen und auch jeder?

Hippias. Freilich.

Sokrates. Können sie nun etwa deshalb schön sein, weil beide und auch jede einzeln Lust sind? oder müssten nicht alsdann die übrigen alle eben so gut schön sein als diese? Denn für Lust erkannten wir sie doch eben so sehr wenn du dich erinnerst.

Hippias. Ich erinnere mich.

Sokrates. Sondern weil sie durch das Gesicht und durch das Gehör kommen, deshalb ward gesagt wären sie schön.

Hippias. Das wurde gesagt.

Sokrates. So überlege denn ob ich Recht habe. Wir sagten nämlich, wie ich in Gedanken habe, dieses wäre schön, nicht alles Angenehme, sondern was durch das Gesicht und durch das Gehör käme.

Hippias. Richtig.

Sokrates. Ist nun dies nicht etwas was beiden gemeinschaftlich zukommt, jeder von beiden aber nicht? Denn wie wir auch schon vorher sagten, jede von beiden entsteht doch nicht aus beiden, sondern beide aus beiden, jede von beiden aber nicht. Ist es nicht so?

Hippias. So ist es.

Sokrates. Nicht also dadurch ist doch jede von beiden schön, was nicht auch jeder von beiden zukommt. Die Entstehung aus beiden kömmt aber nicht jeder für sich zu. So dass man von dieser Erklärung aus zwar sagen darf dass beide zusammen schön 303
sind, dass aber jede von beiden, darf man nicht. Oder was sollen wir sagen? folgt das nicht?

Hippias. Es scheint wol.

Sokrates. Sollen wir also sagen beide zusammen seien zwar schön, jede von beiden aber nicht?

Hippias. Was hindert uns?

Sokrates. Dieses dünkt mich wird uns hindern, Lieber, weil es einiges gab was den Dingen so zukommt, dass wenn es beiden zukommt, es auch jedem einzelnen zukommen muss, und wenn jedem einzeln, auch beiden, alles nämlich was du anführtest. Nicht wahr?

Hippias. Ja.

Sokrates. Was ich aber anführte damit verhielt es sich nicht so, wozu eben dieses das einzeln und beides selbst auch gehörte. Ist es so?

Hippias. So ist es.

Sokrates. Zu welchem von beiden, o Hippias, dünkt dich nun

das Schöne zu gehören? Zu denen welche du anführtest, wie wenn ich und du stark sind wir es auch Beide sind, und wenn ich und du gerecht, auch Beide, und wenn Beide, dann auch jeder einzeln, ist es so auch wenn ich und du jeder schön sind, dass wir es dann auch Beide sind, und wenn Beide. dann auch jeder von Beiden? oder hindert nichts, dass sowie wenn zwei Dinge zusammen gerade sind doch jedes von ihnen sowol ungerade sein kann als gerade, und wenn von zwei Dingen jedes einzeln unbestimmbar ist, doch beide zusammen sowol bestimmbar sein können als auch ebenfalls unbestimmbar, und viel anderes dergleichen was mir wie ich dir sagte vorschwebte. Zu welchen von beiden willst du nun das Schöne rechnen? Kommt es dir etwa eben so vor wie mir? Denn mir scheint es sehr unvernünftig, dass wir Beide sollten schön sein können und doch jeder von uns einzeln nicht, oder jeder von uns einzeln wol, Beide zusammen aber nicht. Wählst du also dieselbe Seite wie ich oder die andere?

Hippias. Ich gewiss dieselbe, Sokrates.

Sokrates. Daran thust du sehr wohl, damit wir noch von einer weiteren Untersuchung los kommen. Denn wenn das Schöne zu diesen Dingen gehört, so kann nicht das durch Auge und Ohr kommende Angenehme schön sein. Denn dieses durch Auge und Ohr macht nur beides schön, jedes für sich aber nicht. Dies war aber unmöglich wie wir Beide übereingekommen sind, Hippias.

Hippias. Darin sind wir übereingekommen.

Sokrates. Unmöglich also ist das durch Auge und Ohr kommende Angenehme schön, weil wenn dies schön sein soll, etwas unmögliches folgt.

Hippias. So ist es.

Sokrates. So sagt denn, wird er sprechen, noch einmal von Anfang, weil ihr doch dies verfehlt habt, was behauptet ihr denn dass dieses Schöne sei in den beiden Arten der Lust, weshalb ihr diese vor andern ehret und sie schön nennt? — Mich dünkt, Hippias, wir müssen sagen, dass sie die unschädlichsten und besten Arten der Lust sind, sowol beide als jede für sich. Oder weisst du etwas anderes zu sagen wodurch sie sich von den übrigen unterscheiden?

Hippias. Gar nicht, denn sie sind in der That die Besten.

Sokrates. Das also, wird er sprechen, sagt ihr sei das Schöne, die nützliche Lust? — So scheint es, würde ich sagen. Und du?

Hippias. Auch ich.

Sokrates. Aber das Nüzliche wird er sagen ist das Gutes bewirkende, und das bewirkende und bewirkte hatte sich uns als verschieden gezeigt, und so kommt uns die Rede wieder auf die vorige zurükk. Denn weder das Gute kann schön sein noch das Schöne gut, wenn jedes von ihnen etwas anderes ist. — Das wer- 304
den wir auf alle Weise zugeben müssen, Hippias, wenn wir vernünftig sind. Denn es ist unerlaubt was einer richtig sagt ihm nicht einzuräumen.

Hippias. Aber Sokrates, was soll denn dies alles sein? Das sind ja nur Brokken und Schnizel von Reden wie ich schon vorher sagte, ganz ins kleine zerpflükkt. Aber das ist sowol schön als viel werth, wenn man im Stande ist eine ganze Rede gut und schön vorzutragen vor Gericht oder im Rath oder vor einer andern öffentlichen Gewalt an welche die Rede sich wendet, und diese so zu überreden, dass man zulezt nicht etwa unbedeutende, sondern die höchsten Preise davon trägt, nämlich Sicherheit für sich selbst und für sein Eigenthum und seine Freunde. Darauf musst du dich legen, und diese Kleinigkeiten fahren lassen, damit du dich nicht allzu unverständig ausnimmst, wenn du dich wie jezt immer mit Possen und leerem Geschwäz abgiebst.

Sokrates. Ja, lieber Hippias, du bist freilich glükklicher dran, dass du nicht nur weisst worauf ein Mensch Fleiss wenden soll, sondern auch schon Fleiss genug darauf gewendet hast, wie du sagst. Mich aber wie es scheint hat ein böses höheres Geschikk in seiner Gewalt, so dass ich immer irre und immer verlegen bin, und wenn ich meine Verlegenheit euch Weisen zeige, wieder von euch mit Worten gemisshandelt werde, wenn ich sie euch gezeigt habe. Denn ihr sagt mir immer, was du mir auch jezt sagst, dass ich mich mit albernen geringfügigen nichts werthen Dingen abgebe. Wenn ich aber von euch überzeugt dasselbe sage wie ihr, dass es bei weitem vortrefflicher ist, wenn man versteht eine gut und schön gesezte Rede vorzutragen vor Gericht oder sonst einer öffentlichen Versammlung: so habe ich wiederum von einigen Andern hier, vorzüglich aber von diesem Menschen der mich immer züchtiget alles Ueble zu hören. Denn er ist mir gar nahe verwandt und wohnt mit mir zusammen. Wenn ich nun zu mir zu Hause komme, und er hört mich so sprechen; so fragt er mich, ob ich mich denn nicht schäme, davon was man Schönes lernen und treiben soll zu reden, der ich so offenbar überwiesen worden bin, dass ich eben dieses das Schöne gar nicht einmal weiss was es ist. Wie willst

du also wol wissen, spricht er, ob Jemand eine Rede schön ausgeführt hat oder nicht, oder irgend eine andere Handlung, der du von dem Schönen selbst nichts weisst? Und wenn es so um dich steht, meinst du dass es dir besser sei zu leben als todt zu sein? So geht es mir also, wie gesagt, von euch werde ich gescholten und geschimpft, und von jenem auch. Aber ich werde wol eben das alles ertragen müssen, und es wäre auch nicht so schrekklich, wenn es mir nur nüzte. Ich nun, Hippias, glaube allerdings Nuzen zu haben von euer beider Umgang. Was wenigstens das Sprichwort meint, dass das Schöne schwer ist, das glaube ich nun zu verstehen.

KLEITOPHON.

EINLEITUNG.

Da dies Gespräch in den alten Verzeichnissen der Schriften des Platon nicht unter den geächteten steht, sondern mitten in der Reihe der ächten, auch eben so in alle Ausgaben aufgenommen worden ist bis auf den Stephanus, der wie andere spätere Herausgeber dem Serranus gefolgt ist: so findet es seinen Plaz hier mit demselben Recht wie alle übrigen Gespräche jener Sammlung. Nur seine Aechtheit zu vertheidigen wollen wir uns freilich nicht anheischig machen. Schon der Anfang, dass Sokrates den Kleitophon, der noch dazu allein als anwesend aufgeführt wird, in der dritten Person anspricht, und sich über seine Zurükksezung auf eine solche Art beklagt, dass Kleitophon ihm sagen kann, er sei offenbar empfindlich, schon dies ist ganz unplatonisch. Dann ist auf keinen Fall zu denken, dass Platon seinen Sokrates auf solche Weise sollte abführen lassen. Aber wenn man auch annehmen wollte, das Gespräch sei nur ein Bruchstükk und die Widerlegung würde schon gefolgt sein: so lässt sich doch gar nicht absehn, wozu Platon überhaupt gegen den Sokrates einen solchen Angriff sollte eingeleitet haben, der ja schon in fast allen seinen Schriften sowol geradezu als auch durch das Ironische darin vollständig abgeschlagen ist.

Ist man nun also darüber verstanden, die kleine Schrift sei nicht vom Platon: so kann man ihre Abzwekkung doch noch sehr verschieden ansehn. Es ist wol unbezweifelt, dass in den Werken mehrerer der kleinen Sokratiker die Weisheit des Sokrates vorzüglich nur in ihrem negativen Charakter auftrat als Widerlegung der Irrthümer und Unzulänglichkeiten einer andern Denkungsart. Sollte nun dieses selbst hier als unzulänglich getadelt werden: so könnte man die Schrift als vollendet ansehn. Dieser Sokrates soll dann wirklich als zum Schweigen gebracht dargestellt werden; und dies könnte eben eine Rechtfertigung sein sollen gegen den Vorwurf,

der dem Platon von manchen Seiten gemacht wurde, dass er weit über den Sokrates hinausgehe. Vielleicht haben auch eben unter dieser Voraussezung die Alten dem Kleitophon seinen Plaz vor der Republik gleichsam als entschuldigende Einleitung angewiesen, weil ihnen hier vorzüglich erst viel über den Sokrates hinaus sich erstrekkendes offenbar gelehrt zu sein schien. Allein theils müsste denn doch die Unzulänglichkeit mehr ursprünglich von Seiten der Lehre und des Erkennens dargestellt sein als nur von Seiten des Anmahnens und Aufregens, wozu die Einsicht nur ein Mittel sein soll. Und dann wäre es auch wunderbar, dass der Unzufriedene sich gerade an einen Sophisten wie Thrasymachos wendet. Es ist daher wol wahrscheinlicher, dass das Gespräch aus einer der besten Rednerschulen herstammend im allgemeinen gegen Sokrates und die Sokratiker, den Platon nicht ausgenommen, gerichtet ist; und in dieser Ansicht muss man sehr befestiget werden, wenn man sieht, wie das Ganze eigentlich eine fortlaufende Parodie und Karikatur platonischer Manieren ist, besonders alles dessen was gegen die Sophisten als Lehrer der Staatskunst vorkommt, und was so natürlich seine Anwendung finden musste auf die Lehrer der Redekunst, die Platons Zeitgenossen waren. Was nur dergleichen im Protagoras, im Gorgias, im Euthydemos, auch im ersten Alkibiades sich findet, daran wird man auf das lebhafteste erinnert, und die zierliche Nachlässigkeit gewisser Platonischer Perioden ist hier in einer Fülle nachgebildet, die nicht leicht verfehlen wird einen lebhaften Eindrukk zu machen. — Will man hingegen das Gespräch der platonischen Schule zuschreiben, und als in Platons Sinne gedacht ansehn: so dürfte man wol das vorhandene nur als eine Einleitung betrachten, und müsste annehmen, dass Kleitophons Triumph sehr sollte zu Schanden gemacht werden, und dass eine genügende und glänzende Rechtfertigung des Sokrates noch nachfolgen sollte. Schwerlich aber möchte dieses doch die ursprüngliche Anlage gewesen sein, da theils die Rükkehr des Schlusses zum Anfange zu bestimmt ist, theils auch das Eingreifen des Sokrates wol schon früher würde begonnen haben.

KLEITOPHON.

SOKRATES. KLEITOPHON.

Sokrates. Hat mir doch neulich Jemand vom Kleitophon dem 406
Sohne des Aristonymos erzählt, dass er im Gespräch mit dem Lysias des Sokrates Art zu lehren getadelt, des Thrasymachos Umgang dagegen über die Maassen gerühmt habe.

Kleitophon. Wer das auch sei, o Sokrates, so hat er dir nicht richtig was ich mit Lysias von dir geredet berichtet. Denn einiges freilich habe ich an dir nicht gelobt, anderes aber habe ich auch gelobt. Da du nun offenbar unzufrieden mit mir bist, wiewol du dir das Ansehn giebst dich nichts darum zu kümmern: so möchte ich dir am liebsten selbst die Gespräche erzählen, zumal wir allein sind, damit du weniger glaubst dass ich mich schlecht gegen dich betrage. Denn nun hast du es vielleicht nicht richtig gehört, und zeigst dich deshalb unwilliger gegen mich als billig. Gewährst du mir also Freimüthigkeit: so nehme ich das gern an und will reden.

Sokrates. Das wäre ja schmählig, da du dir die Mühe geben willst mir nüzlich zu sein, wenn ich nicht stillhalten wollte. Denn offenbar wenn ich erfahre, worin ich schlechter bin und worin besser, werde ich das eine üben und ihm nachtrachten, und das an- 407
dere vermeiden aus allen Kräften.

Kleitophon. So höre denn. Oft nämlich, o Sokrates, war ich im Umgange mit dir ganz erstaunt, wenn ich dich hörte; und du scheinst mir vor allen andern Menschen am vortrefflichsten zu reden, so oft du die Leute strafend gleichsam wie ein Gott auf einer tragischen Maschine deine Stimme erhobst sagend, Wo treibt ihr hin, Leute, und wisst nicht dass ihr nichts thut von dem was ihr solltet, die ihr um Geld und Gut euch alle ersinnliche Mühe gebt damit ihr es erlanget, um die Söhne aber, denen ihr doch dies alles hinterlassen müsst, wie sie wol verstehen werden alles dies recht zu gebrauchen unbekümmert bleibet, und weder ihnen Lehrer sucht eben für die Gerechtigkeit wenn sie lehrbar ist, oder, falls

sie nur will eingeübt und eingewöhnt sein, solche die sie hinlänglich einüben und eingewöhnen; noch auch habt ihr vorher euch selbst dieses angedeihen lassen. Allein wenn ihr nun seht euch selbst und eure Kinder, dass sie die Sprachkunst und Tonkunst und Gymnastik hinlänglich gelernt haben, was ihr für die vollständigste Anleitung zur Tüchtigkeit in allen Dingen haltet, und dass sie sich nichts desto weniger schlecht zeigen wo es auf mein und dein ankommt: wie verachtet ihr doch nicht die jezige Erziehung, und sucht nicht Leute, die euch dieses Misslautes entledigen? da ja doch eben um dieser Verderbtheit und Fahrlässigkeit willen, nicht aber weil der Fuss nicht rechten Takt hält mit der Leier, ein Bruder mit dem andern und eine Stadt mit der andern in taktlose und verstimmte Verhältnisse kommen, und in bürgerlichen Unruhen und Kriegen das äusserste einander anthun, und von einander erdulden. Ihr aber behauptet nicht aus Unerzogenheit und Unwissenheit, sondern freiwillig seien die Ungerechten ungerecht, und habt dann doch wieder das Herz zu sagen, die Ungerechtigkeit sei schändlich und gottlos. Wie sollte nun wol ein solches Uebel Jemand freiwillig wählen? Ja sagt ihr, wer den Lüsten unterliegt. Aber dann ist ja dieses wieder unfreiwillig, wenn das Siegen freiwillig ist. So dass auf alle Weise in der Rede herauskommt, dass das Ungerechtsein unfreiwillig ist, und dass also jeder für sich und für das gemeinsame alle Städte grössere Sorgfalt als die bisherige hierauf wenden müssen. Dergleichen also, o Sokrates, wenn ich dich oftmals sagen höre, habe ich grosse Freude daran, und lobe es erstaunlich sehr. So auch wiederum, wenn du das hieran hangende vorträgst, dass diejenigen, welche den Leib zwar üben, die Seele aber vernachlässigen, zugleich etwas solches thun, dass sie das was herrschen soll vernachlässigen, und sich um das zu beherrschende Mühe geben; und wenn du sagst, dass welches Ding Jemand nicht zu gebrauchen versteht, dessen Gebrauch er besser thue zu unterlassen, wenn also Jemand seine Augen nicht zu brauchen verstehe oder seine Ohren oder seinen gesammten Leib, dem sei es auch besser weder zu hören noch zu sehen noch irgend einen andern Gebrauch seines Leibes zu machen, als ihn
408 irgendwie zu gebrauchen. Und mit allem was Kunst ist eben so. Denn wer nicht verstehe seine eigene Leier zu gebrauchen, der offenbar auch nicht die seines Nachbarn, und wer nicht die der Andern, der auch nicht seine eigene, noch eben so irgend ein anderes Werkzeug oder Besizthum. Und sehr schön endiget dir diese Rede darin, dass wer die Seele nicht zu gebrauchen verstehe, dem

sei auch Ruhe mit ihr zu halten und nicht zu leben besser als zu leben sich selbst überlassen; wenn ihm aber eine Nothwendigkeit wäre zu leben, so sei es also für einen solchen besser ein Knecht zu sein, als frei sein Lebenlang, gleichsam wie bei einem Schiffe die Steuerruder seiner Seele einem Andern übergebend, der nämlich die Steuerkunst der Menschen gelernt hat, welche du, o Sokrates, immer die Staatskunst nennst, sagend dieselbe sei auch die Rechtswissenschaft und die Gerechtigkeit. Diesen Reden also und andern solchen sehr vielen und sehr schön gesprochenen, dass die Tugend lehrbar ist, und dass man vor allen Dingen auf sich selbst Sorge wenden müsse, habe ich gewiss wol niemals widersprochen, noch ist mir bange, dass ich es jemals in Zukunft thun werde, sondern ich halte sie für aufregend und heilsam im höchsten Grade, und die uns recht wie aus dem Schlafe aufwekken. Ich gab also recht Acht um nun auch das weitere zu hören, und fragte zuerst nicht dich, o Sokrates, sondern von meinen Geführten und Mitstrebern, deinen Freunden oder wie man dieses ihr Verhältniss gegen dich bezeichnen soll, von diesen fragte ich zuerst diejenigen, welche am meisten von dir dafür geachtet wurden etwas zu sein, um von ihnen zu erfahren welches dann nun die weitere Rede sei, und gewissermassen nach deiner Art die Sache angreifend, sagte ich ihnen, O ihr Besten, wie sollen wir doch wol nun des Sokrates Aufregung zur Tugend ansehen? so als ob dieses das einzige wäre, und nicht weiter zu gehn in der Sache und sie vollständig zu ergreifen? sondern soll dieses unser ganzes Lebenlang immer unser Geschäft sein, die noch nicht aufgeregten aufzuregen und diese wiederum Andere? Oder sollen wir nicht den Sokrates und uns einander nun auch des weitern ausfragen, nachdem wir einig geworden, dass eben dieses der Mensch thun müsse, was also hernach? Wie sagen wir nun soll man es anfangen um die Gerechtigkeit zu erlernen? So wie wenn einer uns aufregen wollte Sorge zu wenden an unsern Leib, der da sähe dass wir gar nicht bedächten, wie Kinder, dass es eine Gymnastik und eine Heilkunde giebt, und uns also schölte und sagte, Es wäre doch schändlich auf Weizen und Gerste und Trauben allen Fleiss zu wenden, und auf alles was wir um des Leibes willen verarbeiten und erwerben, für ihn selbst aber, dass er so gut als möglich gedeihe, durchaus keine Kunst oder Geschicklichkeit aufzufinden, und das da es eine gäbe; und wir diesen der uns so aufregte weiter fragten, Welches sagst du denn sind diese Künste? er uns vielleicht sagen würde 409
die Gymnastik und die Heilkunst: so auch jezt, welches behaupten

wir denn nun sei die zur Tugend der Seele führende Kunst? Das muss doch gesagt werden. Der nun unter ihnen schien der stärkste zu sein, sagte mir zur Antwort hierauf, diese Kunst sei dieselbe, welche, sprach er, du immer vom Sokrates nennen hörst, keine andere als die Gerechtigkeit. Als ich nun sagte, Sage mir aber nicht den Namen allein, sondern so. Eine Kunst heisst doch die Heilkunst. Was nun diese bewirkt ist zweierlei, das eine, dass sie zu den Aerzten welche es schon giebt immer neue bildet, das andere ist die Gesundheit. Hievon nun ist das eine nicht mehr Kunst, sondern vielmehr das Werk der lehrenden und erlernten Kunst, welches wir die Gesundheit nennen. Und bei der Baukunst auf gleiche Weise ist das Haus und die Baukunst jenes das Werk und dieses die Lehre. So nun soll es der Gerechtigkeit ebenfalls zukommen, einmal Gerechte zu machen, wie auch dort jede ihre Künstler, das andere aber, das Werk welches der Gerechte im Stande sein soll uns hervorzubringen, welches behaupten wir denn sei dies? das sage mir: so antwortete nun dieser glaube ich das Vortheilhafte, ein anderer das Geziemende, wieder einer das Nützliche, und einer das Zwekkmässige. Ich aber ging weiter zurükk und sagte, Auch dort sind ja eben diese Namen in einer jeden Kunst, richtig handeln und zwekkmässig und nüzlich und alle dergleichen: aber worauf nun alles dieses sich bezieht, das wird jede Kunst auf ihre Art sagen, wie die Zimmerkunst wird sagen, gut schön und richtig dazu dass hölzerne Gerätbe entstehen, was ja nicht die Kunst selbst ist. Werde dies nun eben so von der Gerechtigkeit gesagt. Endlich nun antwortete mir einer, o Sokrates, von deinen Freunden, welcher ja am feinsten schien zu sprechen, dieses wäre das eigenthümliche Werk der Gerechtigkeit, was keiner andern Kunst, Freundschaft in den Staaten zu bewirken. Dieser nun weiter befragt sagte, die Freundschaft sei ein Gut und niemals ein Uebel. Die Freundschaften der Kinder aber und der Thiere, die wir auch mit diesem selbigen Namen benennen, nahm er nicht an dass sie Freundschaften wären als er weiter gefragt ward; denn es ergab sich ihm, dass dergleichen mehrentheils mehr schädlich sind als gut. Darum wich er diesem aus, und behauptete dergleichen wären auch nicht einmal Freundschaften, sondern falsch würden sie benennt von denen die sie so benennen, die wahrhafte und rechte Freundschaft aber sei offenbar eine Gleichgesinntheit. Als er aber gefragt ward, ob er unter der Gleichgesinntheit eine Gleichheit der Meinung verstehe oder eine Erkenntniss: so verschmähte er die Gleichheit der Meinung, denn es wurde zwingend

erwiesen, dass häufig auch schädliche Meinungsgleichheiten unter den Menschen entstehen, die Freundschaft aber hatte er behauptet sei durchaus ein Gut und das Werk der Gerechtigkeit. Darum nun erklärte er für dasselbe mit ihr die Gleichgesinntheit als welche Erkenntniss sei, nicht Meinung. Als wir nun hier waren in der Rede, konnten schon die Anwesenden ihm Vorwürfe machen und 410
zeigen die Erklärung sei wieder auf dasselbe hinausgelaufen wie die früheren, indem sie ihm sagten, auch die Heilkunst ist ja eine Gleichgesinntheit und alle anderen Künste, und sie wissen auch zu sagen worin, die aber von dir beschriebene Gerechtigkeit oder Gleichgesinntheit weiss selbst nicht wohin sie zielt, und unbekannt ist, welches wol ihr Werk sein mag. Eben dieses nun, o Sokrates, fragte ich am Ende dich selbst; da sagtest du mir erst, der Gerechtigkeit läge ob den Feinden zu schaden und den Freunden wohl zu thun. Hernach aber zeigte sich, dass der Gerechte niemals irgend Jemanden schade, sondern alles thäte er Allen nur zum Besten. Dies nun habe ich nicht einmal nur oder zweimal, sondern eine lange Zeit hindurch mir gefallen lassen und immer ausgehalten, bis ich endlich müde geworden bin und die Meinung gefasst habe, dass zum Fleiss in der Tugend aufregen, dieses du unter allen Menschen am trefflichsten leistest, aber eins von beiden, entweder nur soviel könnest, weiter aber nichts, wie das auch bei jeder andern Kunst sein kann, wie dass einer der kein Steuermann ist doch das Lob dieser Kunst darlegen kann, dass sie den Menschen gar vieles werth ist, und bei allen andern Künsten eben so. Dasselbe nun könnte einer auf dich anwenden in Bezug auf die Gerechtigkeit, dass du nämlich deshalb um nichts mehr dich auf die Gerechtigkeit verstehen müsstest, weil du sie schön loben kannst. Allein so meine ich es nicht, sondern nur eins von beiden, dass du dich entweder nicht darauf verstehest, oder mir nichts davon mittheilen willst. Darum also werde ich nun, denke ich, zum Thrasymachos gehn, und anders wohin ich nur immer kann aus Verlegenheit. Denn wenn du nur wolltest mit diesen aufmunternden Reden schon inne halten gegen mich, so wie wenn du mich aufgeregt hättest zur Gymnastik, dass man den Leib nicht vernachlässigen müsse, du mir wol auch was auf die ermunternde Rede folgt würdest gesagt haben, nämlich wie mein Leib von Natur beschaffen wäre, und welcherlei Pflege er also bedürfe: so geschehe auch nun eben dasselbe. Nimm an, Kleitophon habe schon eingestanden, dass es ganz lächerlich sei, auf alles andere Sorgfalt zu wenden, die Seele aber, um derentwillen wir auf alles andere hin-

arbeiten, gänzlich zu vernachlässigen, und alles übrige denke dir dass ich nun eben so gesagt hätte was damit zusammenhängt, wie ich es auch nur eben durchgegangen bin. Und ich sage dies dich bittend, dass du es doch ja nicht anders machen mögest, damit ich nicht wie jezt einiges zwar an dir lobe gegen den Lysias und die übrigen, anderes aber auch wieder tadle. Denn dass du einem noch nicht aufgeregten Menschen alles werth bist, werde ich immer behaupten, aber einem schon aufgeregten Menschen kannst du fast sogar ein Hinderniss sein, dass er nicht zur Vollendung in der Tugend gelangend glükkselig werde.

ANMERKUNGEN.

ZUM PHAIDON.

S. 5. Z. 10. in der Rede der Diotima. Man sehe Symp. P. 205. 206. Uebers. II. Th. II. Bd. S. 295. 296.

S. 7. Z. 10 alles Unbeseelten anzunehmen. Phaedr. P. 246. Uebers I. Th. I. Bd. S. 78.

S. 11. Z. 19. hier im Phaidon beruft. P. 72. e. 73. a. Uebers. S. 33.

S. 13. Z 10 v. u. auf den Protagoras. Pag. 68. 69. Uebers. S. 29. 30.

S. 14. Z. 2. indem gesagt ist. Politic. P. 269. Uebers. II. Th. II. Bd. S. 196. 197.

S. 24. Z. 15. v. u. die bei uns. Kebes drükkt sich hier in örtlicher Beziehung aus, und denkt offenbar an die Athener, nicht an die Theber. Aber sehr gern ist ihm erlaubt so zu sagen, und man braucht nicht zu ändern in *παρ' ὑμῖν*.

S. 26. Z. 16. v. u. Es wird uns ja wol. Anders ist wol diese Stelle nach unserem Text nicht zu verstehen. Was da *ἐκφέρειν* betrifft: so haben allerdings die von Heindorf beigebrachten Stellen eine Aehnlichkeit mit der unsrigen. Indess bezieht sich das *ἐκφέρειν* hier bestimmt auf die Gemeinschaft mit dem Leibe, aus dieser soll ein Fusssteig hoffentlich hinausführen, und diess ist eben der Tod, wie die Stelle 66, e. deutlich zeigt. Jeder fühlt aber gewiss, wie unbequem die Worte *μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει* hier stehen. Denn mit Heindorf die Vernunft hier als das vorangehende anzusehen will nicht recht gehn, und eben so wenig wenn man die Worte *μετὰ τοῦ λόγου* mit *ἡμᾶς* verbinden wollte, schiene es Platons würdig zu sagen der Fusssteig solle uns nebst der Vernunft hinausführen. Wenn man daher nach so vielen durchforschten Handschriften noch Vermuthungen der Art wagen dürfte: so könnte leicht jemand auf den Verdacht kommen, diese Worte hätten sich verirrt und gehörten eigentlich in den folgenden Satz: „dass uns nämlich wol ein Fusssteig herausführen mag, weil so lange wir „noch den Leib haben neben der Vernunft bei dem Erforschen, und unsere „Seele“ u. s. w. Sowol dieses nächste *μετὰ*, als auch weiter unten 66. e. die Stelle *εἰ γὰρ μὴ οἰόντε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι* und 67. e. *εἰ μὴ ἅδμενοι ἐκεῖσε ἴοιεν* scheint den Verdacht zu bestätigen.

S. 29. Z. 1. v. o. Was auch alle Leute. Niemand wird wol glauben, dass da dieses scheinbare Zurükkkehren zu der ganz volksmässigen Erklärung der Besonnenheit, die im Charmides zuerst angeregte tiefere Untersuchung unmöglich widerrufen könne, die Untersuchung im Charmides eine

spätere sein müsse. Vielmehr deutet das καὶ οἱ πολλοὶ hinlänglich auf den Unterschied zwischen der tieferen wissenschaftlichen und der gemeinen oberflächlichen Erklärung. Dasselbe gilt von der Tapferkeit.

S. 29. Z. 3. v. u. das Wahre aber. Was Wyttenbach (p. 171. unten) zu dieser Stelle sagt, hat mich nicht bewegen können seiner Erklärung und Interpunction beizutreten, welche sehr unbequem unser τὸ δ' ἀληθὲς von dem vorhergehenden οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς trennt, und das τῷ ὄντι als eine sehr unnüze Häufung daneben stellt, überdies auch die vier zusammengehörigen Tugenden sehr sonderbar scheidet.

S. 30. Z. 6. v. u. durchsprechen. Unmöglich war hier die Bescheidenheit der Urschrift in dem διαμυθολογῶμεν nachzuahmen, welches Wort keine strengen Beweise verspricht, sondern wenigstens bevorwortet dass den λόγοις würden μῦθοι beigemischt werden. — Etwas weiter unten bei der Stelle Dünkt es euch nun, und sollen wir bin ich von Heindorfs und Bekkers Text abgewichen, indem ich das καὶ des Stephanischen Textes beibehalten habe, vorzüglich weil es sehr leicht ausgefallen sein kann und das δὲ hinter σκεψώμεθα nicht Unterstüzung genug hat.

S. 34. Z. 5. v. o. nur eben dieses, wovon die Rede ist, ich bedarf. Das μαθεῖν wird wol niemand hier beibehalten wollen. Nur kann ich mich nicht entschliessen mit Heindorf und Bekker παθεῖν zu lesen. Denn weder glaube ich, dass jemals das Erinnertwerden als ein Leiden dargestellt werden wird, es müsste denn der Gegensaz zwischen ποιεῖν und πάσχειν ausdrükklich herausgehoben werden, noch will sich mehr δέομαι mit παθεῖν recht verbinden. Daher ich lieber das Wort ganz lösche und annehme, es habe sich als eines etwas verworrenen Lesers Erklärung von ἀναμνησθῆναι eingeschlichen.

S. 35. Z. 13. v. o. Erscheinen dir nicht gleiche Steine. Auch hier hat die Uebersezung Heindorfs Aenderung nicht beitreten gekonnt. Was dem Zusammenhang nach diese Stelle nothwendig besagen muss ist dieses, dass die Dinge, welche in das Gebiet eines Begriffs fallend von ihm den Namen führen, dennoch immer hinter der Strenge des Begriffes zurükkbleiben. Dieses nun erhellt am deutlichsten unter andern auch daraus, wenn eingestanden werden muss, dass man der Anwendung des Begriffes auf die Dinge nie ganz sicher ist, indem dieselbigen auch wieder unter den entgegengesezten Begriff zu fallen scheinen. Dies nun ist es eben, was Sokrates hier an gleichen Dingen zeigen will. Und hätte er nicht einen solchen relativen Begriff gewählt, sondern lieber etwa gefragt, „Scheinen dir „nicht weisse Dinge ganz dieselben bleibend, manchmal weiss dann auch „wieder nicht weiss, sondern gelb oder roth?“ so möchte er leichter und allgemeiner sein verstanden worden. Aber doch auch mit den gleichen Dingen verhält es sich eben so, dass sie hinter dem Begriff der Gleichheit zurükkbleiben, und manchmal einander gleich zu sein scheinen, manchmal aber auch wieder nicht sondern ungleich, so dass man von ihnen sagen kann, Diese Dinge wollen zwar sein wie der Begriff der Gleichheit, können es aber nicht, sondern bleiben zurükk. Dass dieses hier gesagt sei fordert der Zusammenhang, und so steht es auch wirklich in dem gewöhnlichen Text. Lässt man aber den Sokrates nur sagen, dass Dinge einigen gleich sind, anderen aber auch wieder ungleich; so hat er gar nichts gesagt was

hieher gehört, sondern ist entweder selbst zurükkgefallen in dasjenige wovon er sagt, es sei schon von Allen eingestanden, dass man es nicht berühren dürfe, oder er hat uns bloss ausgesprochen, dass der Begriff der Gleichheit ein Verhältnissbegriff ist. Aus dem Worte *φαίνεται* kann niemand gegen diesen Sinn argumentiren. Denn wenn zwei Dinge, die einander möglichst nahe kommen, bisweilen für gleich gehalten werden, bisweilen auch wieder für ungleich: so ist beides nicht ein blosses Bedünken, sondern ein Urtheil, welches durch die sinnliche Anschauung veranlasst ist, und von diesem wenn irgend wovon muss *φαίνεσθαι* gebraucht werden. — Bei den gleich folgenden Worten will auch Heindorf, dass *αὐτὰ τὰ ἴσα* eben so viel sein soll als was sonst *αὐτὸ τὸ ἴσον* heisst: also eben so viel als *ἡ ἰσότης*; und das scheint freilich auch die Interpunction unserer Bücher zu fordern. Allein die Stelle, welche Heindorf aus dem Parmenides für diesen Sprachgebrauch anführt, beweist nichts, weil dort *αὐτὰ τὰ ὅμοια ἢ ἀνόμοια* und *τὰ μετέχοντα τούτων* neben einander gestellt werden; hier aber werden gleich darauf *ταῦτα τὰ ἴσα* und *αὐτὸ τὸ ἴσον* einander entgegengesezt, und dies *ταῦτα τὰ ἴσα* kann offenbar nur das obige *αὐτὰ τὰ ἴσα* aufnehmen. Also muss *αὐτὰ τὰ ἴσα* wieder dasselbe sein wie *ξύλα ἴσα, τὰ αὐτὰ ὄντα*, und unser Sax also beides enthalten, die Gleichheit und die gleichen Dinge. Ich möchte darum lesen *Τί δέ; αὐτὰ τὰ ἴσα ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη· ἢ καὶ ἡ ἰσότης ἀνισότης;* Welcher leere Ueberfluss wäre es auch, wenn beides dasselbe hiesse, *αὐτὰ τὰ ἴσα* noch durch *ἡ ἰσότης* zu erklären.

S. 39. Z. 11. v. u. welchen aber kommt es gar nicht zu. Auch Bekker hat ohne Handschriften zu Heindorfs *οὐ* seine Zuflucht nehmen müssen, ohne welches hier nicht auszukommen ist. Wyttenbach p. 195. zieht vor mit Cornar die Worte *καὶ πολῷ τινὶ* zu löschen. Dagegen aber streitet ausser dem von Heindorf schon angeführten Grunde auch noch die ausdrükkliche Antwort auf diese zweite Frage in den Worten *εἰ δέ τι τυγχάνει ὂν ἀξύνθετον κ. τ. λ.*

S. 42. Z. 17. v. o. in die wahre Geisterwelt. So gehört wol *εἰς ᾅδου ὡς ἀληθῶς* zusammen, was Wyttenbach nicht scheint gemerkt zu haben, und man braucht nicht nachzugeben, wenn jemand wahrscheinlich machen will, dass *εἰς ᾅδου* nur Glosse sei von einem solchen, der, bestimmter als Platon hier selbst thun wollte, die Erinnerung an den Kratylos aussprechen habe. Denn gewiss hatte Platon Recht, den Aufenthalt der Seligen wie er ihn hier selbst beschreibt, die wahre Geisterwelt zu nennen im Gegensas der wie sie gewöhnlich vorgestellt wird. Uebrigens sind hier und weiter hin manche sinnreiche Anklänge unvermeidlich verloren gegangen, wie die Zusammenstellung von *ἀειδὲς* und *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον* und die öfter wiederkehrende *ἀειδὲς* und *ᾅδης*.

S. 44. Z. 10. v. o. noch auch nur weil sie. Die Uebersezung hält sich hier an das von Heindorf und Bekker verschmähte *οὔτε*, und verbindet *καὶ οὐ παραδιδόασιν αὐταῖς αὐτοὺς, οὔτε ἀπέχονται αὐτῶν*, was auch nothwendig zusammengehört. Das dazwischentretende *ἔπειτα* hat Heindorf ganz richtig erläutert.

S. 47. Z. 24. v. o. oder einer göttlichen Rede. Mit Heindorf finde ich noch immer dieses *ἢ* unerwünscht, und wenig dem entsprechend was

eigentlich gesagt sein sollte ἐπὶ λόγου θείου ὥσπερ βεβαιοτέρου ὀχήματος. Indess die Handschriften ergeben nichts, und so muss man sich beruhigen dass die Umstellung der Glieder diese Ungenauigkeit verschuldet. Denn übrigens ist der λόγος θεῖος hier hinlänglich begründet durch den vorhergehenden βέλτιστος τῶν ἀνθρωπίνων.

S. 50. Z. 3. v. o. dem der deine Behauptung vorträgt. Wenn man dem gewöhnlichen auch von Bekker wiederholten Text treu bleibt, kann man unmöglich anders construiren als Ficin und Heindorf, und unmöglich anders übersezen, als ich früher gethan. Abgesehen aber von der gezwungenen Stellung πλέον ἔτι, welche mir durch die von Heindorf angeführten Beispiele noch nicht vollkommen gerechtfertigt ist, bleibt es immer sonderbar, dass Kebes indem er dem Sokrates etwas zugiebt, diesen bezeichnen soll als den der mehr behauptet als Simmias. Daher scheint mir dass die lezte Anrede an den Simmias, der vorher immer in der dritten Person vorkam, hier nicht mehr gilt, sondern das σὺ an den Sokrates gerichtet ist, oder an den vorher redend eingeführten λόγος, dann aber das ἢ gelöscht werden muss, und das πλέον seiner Stellung gemäss zu συγχωρήσειε gezogen. So wenigstens habe ich gewagt zu übersezen; und leichter ist diese Veränderung gewiss als die früher von mir in demselben Sinne vorgeschlagene.

S. 50. Z. 19. v. o. wo nicht so muss jeder. Die Uebersezung konnte die Anakoluthie nicht nachbilden, in welche dieser Saz sich auflöst; und in der That nachdem er so lange richtig durchgeführt worden, missfällt sie hier mehr als anderwärts, und man möchte wünschen, Plato hätte bloss geschrieben ἀνάγκη ἀεὶ; allein nur Eine Bekkersche Handschrift liest so.

S. 51. Z. 24. v. o. wie die Argeier. S. Herod. I. 82.

S. 52. Z. 11. v. u. dass nicht nur. Der Nachsaz verliert sich hier, aber auf eine Weise wie wir es auch allenfalls ertragen können in den Zwischensaz. — Euripos, etwas weiter unten, ist die strudelige Meerenge zwischen Attika und Euböa.

S. 55. Z. 2. v. o. wie jenes Wesen ihr eignet. Es ist hier zurükk zu sehen auf die Stelle p. 76. d. e. εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλλοῦμεν. Uebers. S. 37. 38. Wenn das etwas ist.

S. 56. Z. 24. v. o. und dass der Rede dieses begegne. Die Meinung ist offenbar, da sich dieses unmöglich so verhält, kann auch die Annahme nicht richtig gewesen sein.

S. 57. Z. 6. v. o. wo er vom Odysseus sagt. Od. XXI, 17. — Kurz vorher zieht die Uebersezung die Dative ἐπιθυμίαις zu διαλεγομένη, weil sie sonst das andere, mit welchem die Seele Gespräch führt, nicht aufzufinden weiss.

Ebend. Z. 18. v. o. mit der Thebischen Harmonia. Anspielung, da Kebes und Simmias beide Thebaner waren, auf die Gründer von Thebä, Kadmos und Harmonia.

S. 58. Z. 25. v. o. brauchbar zu sein zur Ueberzeugung. Ich ziehe mit Heindorf die Worte πρὸς τὴν πειθὼ zu χρήσιμον, nicht zu χρήσει.

S. 60. Z. 21. v. o. recht nach meinem Sinne. Hier hat ein Wortspiel verloren gehen müssen zwischen dem κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ und dem νοῦς des Anaxagoras.

S. 62. Z. 17. v. o. von der zweitbesten Fahrt. Ein Schifferausdrukk, zu dessen Erläuterung Heindorf das nöthige beigebracht.

S. 65. Z. 12. v. u. indem er vermittelst etc. Die Stelle hat nun keine Schwierigkeit mehr, nur dass ich mit vielen Bekkerschen Handschriften das τὸ vor μέγεθος löschen möchte.

S. 68. Z. 6. v. o. sondern auch immer die etc. Mit dem αὐτῷ weiss ich gar nichts zu machen, weil im folgenden Beispiel der Begriff des Ungeraden weder den gedritten Dingen noch der Drei selbst entgegengesezt ist. Heindorfs αὐτοῦ geht auch nicht, denn das würde auf αὐτὸ ἐναντίον führen, wovon hier nicht die Rede sein kann. Nun könnte man zwar aus Bekkers Apparat auch αὐτὸ nehmen, welches die Wiederholung des αὐτὸ in dem vorigen Saz, und an sich gar nicht übel wäre; allein die Structur wird zu gezwungen. Daher löscht man es wol am besten, da es ohnehin so verschiedene Stellen einnimmt. — Wyttenbach begnügt sich ohne weiteres bei der von Heindorf gehörig gewürdigten Veränderung des Cornarius.

Ebend. Z. 19. v. o. doch dessen Gegentheil etc. Man kann umhin kommen die von allen Handschriften festgehaltenen Worte τὸ ἐναντίον zu löschen, wenn man vorher statt αὐτὸ mit Bekkers Δ αὐτῷ lieset und construirt οὐ δέχεται τὸ αὐτῷ (was auf das vorige τινὶ zurükkgeht) ἐναντίον.

S. 69. Z. 6. v. o. wenn Einheit. Hierbei liegt zum Grunde, dass die Eins insbesondere als Anfang und Princip aller ungeraden Zahlen angesehen wurde.

Ebend. Z. 19. v. o. Ungerade. Hier geht Platon von dem gewöhnlichen Ausdrukk περιττὸν zu dem ungewohnteren ἀνάρτιον über um eine Gleichmässigkeit des Tons zu erlangen ἀνάρτιον, ἄδικον, ἄμουσον, ἀθάνατον. Dies hat weiter unten die Uebersezung auch bei dem Unwarmen und Unkalten nachgeahmt, wie denn wol auch Platon sich ἄθερμον und ἄψυχτον selbst gemacht für seinen Bedarf. Doch ist Wyttenbachs pedantisches ἄψυχρον nicht noth; sondern Platon sah auf das kurz vorhergegangene ἄτηκτον.

S. 72. Z. 21. v. o. keine grosse Kunst. Die Uebersezung hat hier zweimal der sprichwörtlichen Redensart ἡ Γλαύκου τέχνη ausweichen gemusst. Ueber den Sinn derselben verweise ich die des Hellenischen kundigen Leser auf Heindorf.

Ebend. Z. 33. v. o. Denn ein im Gleichgewicht etc. Aristoteles de Coel. II. 13. führt dies mit besonderer Anwendung auf die Erde als eine Lehre des Anaximandros an, weil ein solches nicht mehr Grund habe sich hierhin zu bewegen als dorthin, entgegengesezte Bewegung aber gleichzeitig nicht stattfinde.

S. 75. Z. 28. v. o. wie Homeros davon singt. Ilias VIII, 14. Genauer als die Uebersezung sagt die Urschrift was Sokrates braucht „wo der tiefste Abgrund unter der Erde ist."

ZUM PHILEBOS.

Dieses Gespräch erwartet noch einen kritischen Bearbeiter. Weniges nur ist zu nehmen aus Schüz und Heusde. Mehr Hülfe hat der Uebersezer von Heindorf und Buttmann erhalten, und wünscht selbst auch seinerseits einiges Brauchbare dem künftigen Bearbeiter beigetragen zu haben.

S. 93. Z. 2. v. o. und gegen was für eine von unserer Seite. Wir lesen nämlich *καὶ πρὸς τίνα τὸν*, nicht *τῶν* wie sämmtliche Ausgaben, *παρ' ἡμῖν* etc. Denn offenbar ist der ganze Saz dem vorigen parallel, die *ἡμεῖς* sind, wenn gleich stumme Personen hier allerdings anwesend gedacht werden müssen, dennoch niemand anders als Sokrates im Gegensaz des Philebos, und zu *τῶν* müsste auch schon wegen *λεγόμενος* ebenfalls *λόγων* supplirt werden; es war aber nur Ein Saz, den Sokrates dem Philebos entgegengestellt hatte.

Ebend. Z. 18. v. o. Und übernimmst etc. Die Anspielung auf ein sprüchwörtliches *δέχεσθαι τὸ διδόμενον* will ich nicht läugnen; aber sie im Deutschen genau wiederzugeben hätte gar keine Wirkung gethan.

S. 94. Z. 4. v. o. glükkselig zu machen. *εὐδαίμων βίος* ist hier das was beide wollen der auf die Lust und der auf die Vernünftigkeit ausgehende, und dafür ist allerdings glükkselig an und für sich nicht der beste Ausdrukk; allein es ist so hergebracht *εὐδαιμονία* durch Glükkseligkeit zu übertragen, dass ein anderer Ausdrukk den Leser eher würde irre geführt haben.

S. 96. Z. 19. v. o. nur wieder umwenden. Die Hellenische Redensart ist von der Schifffahrt hergenommen. S. Gronov. Observatt. IV, 26.

S. 96. Z. 4. v. u. Und eben dies gleiche. Schütz schreibt diese Worte bis „und verschiedene" dem Protarchos zu, und Herr Stallbaum lässt den Protarchos schon bei den Worten *ἀλλ' οὐ μὴν δεῖ* etc. eintreten. Dies hat allerdings etwas für sich, zumal die Einräumung des Mitunterredners so oft durch den Imperativ ausgedrükkt wird. Allein auch Sokrates kann sehr gut so sagen, eben weil er freiwillig eingeräumt, dass es um die Erkenntniss etwa so stehe als um die Lust in diesem Stükk. Und wenn die Rede dem Protarchos gehörte, würde hier wol schwerlich das o Sokrates fehlen, was so oft zur Bequemlichkeit des Lesers in zweifelhaften Fällen da zu sein scheint, und am wenigsten vor dem Fürwort, welches gar gern den Namen bei sich führt. — In Beziehung auf die unmittelbar folgenden Worte die den Ficin ganz irre geleitet haben, und über die Fischer und Cornar gewiss nicht zu hören sind, ist zu bemerken, zuerst dass das gleiche in beiden *λόγοις* eben dieses ist, dass die Lüste sowol als die Erkenntnisse ungleich unter einander sind. Eben dies nun ist die in dem einen *λόγος* sowol als in dem andern enthaltene *διαφορότης*, welche nicht verdekkt sondern in die Mitte gestellt werden soll. Denn nichts wäre wunderlicher, als wenn Sokrates eben dieses hier noch sagen wollte von dem Unterschiede zwischen der einen und der andern Behauptung, da ja dieser schon vom Anfange des Gesprächs an in die Mitte gestellt ist; jenen aber wollte wirklich Protarchos verdekken. Eben dies nun ist auch der Grund weshalb ich

die Worte τολμῶμεν ἄν πη ἐλεγχόμενοι μηνύσωσι nicht wieder herstellen kann, ohnerachtet auch Bekker so gesezt hat und sein ganzer Apparat keine Abweichung nachweiset. Nämlich der ἔλεγχος ist die Untersuchung welche S. 102. Ueb. wieder aufgenommen wird bei den Worten „Nach den Arten der Lust" etc. Denn aus der hier zugegebenen Verschiedenheit der Lüste sowol als der Erkenntnisse folgt nun vermittelst des allgemeinen Grundsazes, dass man nicht unmittelbar von dem Einen in das Unendliche fallen dürfe, sondern erst die bestimmte Vielheit suchen müsse. Zwar lässt das Gespräch die Untersuchung über die Arten der Lust und der Erkenntniss als zu weit abliegend wieder fallen; allein dies ist nur scheinbar. Denn das Resultat der an die Stelle tretenden Untersuchung (S. 118 d. Ueb.) ob die ganze Gattung der Lust begehrungswerth sei oder nicht, beruht doch auf der durch das dazwischenliegende vorbereiteten Unterscheidung innerhalb des Gattungsbegriffes Lust, und eben so hernach bei der Erkenntniss. Es sind also nicht die λόγοι selbst aus deren Prüfung erhellt, dass vielmehr ein drittes das Gute sei, sondern eben die Prüfung dieser διαφορότης in beiden. Es bleibt mir also nur die Wahl zwischen meiner früheren Aenderung ἐλεγχομένη μηνύσῃ und der von Herrn Stallbaum vorgeschlagenen ἐλεγχόμεναι μηνύσωσι. Allein dem Hauptwort διαφορότης schliesst sich die meinige näher an, noch scheint sie mir auch sonst so schwierig, dass ich sie als eine gewaltsamere verwerfen müsste.

S. 97. Z 12. v. u. den, welcher zugäbe. Auch gegen Bekker bleibe ich dem διομολογησάμενον treu, und beziehe mich auf das, was Herr Stallbaum zu dieser Stelle sagt. Es scheint mir bei der gewöhnlichen Leseart fast unmöglich den fehlenden Accusativ irgendwie zu suppliren.

S. 98. Z. 12. v. o. dieses selbige und Eine etc. Wenn ich hier zur gewöhnlichen Leseart zurükkgekehrt bin, so ist dies nicht sowol deshalb geschehen weil der Bekkersche Apparat meine Veränderung nicht begünstigte — denn in Stellen solcher Art lassen auch jezt noch die Handschriften bisweilen rathlos wo der Uebersezer sich Rath schaffen muss — sondern weil ich sie genauer betrachtet unnöthig finde. Man muss nur nicht übersehen, dass das in der zweiten Aufgabe — und zwei giebt es hier nur — vorausgesezte Einssein der allgemeinen Begriffe zweimal wieder aufgenommen wird, einmal vorbereitend in den Worten ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην, hinter welchen ich kein Kolon sezen würde, und dann wiederholend in den Worten ταὐτὸν καὶ ἕν. Das ἓν ἑνί τε καὶ πολλοῖς bringt nun noch einen Nebenpunkt mit in Anschlag, nämlich dass der Eine Begriff, wenn er nicht als zerstükkelt sondern als ganz in den Dingen erscheint, alsdann in jedem einzelnen werdenden Dinge eben so gut ganz ausser sich ist als in vielen. — Eben so habe ich in den folgenden Worten das ἓν καὶ πολλὰ wieder aufgenommen, und es thut mir leid Herrn Stallbaum verleitet zu haben. Nämlich dieses meint Platon, das Verhältniss der Gattungsbegriffe zu den einzelnen Dingen, nicht jenes das Verhältniss der Einheit des Gegenstandes zur Vielheit seiner Prädikate ist das auszumittelnde. Wenn die Uebersezung aber hier ein Relativ einschiebt, so will sie nicht etwa getrennt lesen ἃ πάσης, sondern nur andeuten, dass das ἔστι herunter gehört zu αἰτία.

S. 98. Z. 22. nicht . . aufzustören, da er ruhig liegt. Der Le-

ser möge an das Sprichwort denken, den schlafenden Löwen nicht zu wekken. Dass es im hellenischen hiess *μὴ κινεῖν κακὸν εὐ κείμενον* ist aus dem Ruhnkenischen Scholiasten klar, und mich wundert dass nur Eine Handschrift das *κακὸν* hier aufgenommen hat. Viel zierlicher aber war, auf den Philebos das *κακὸν* nur stillschweigend anzuwenden.

S. 99. Z. 6. v. u. von diesen darin befindlichen. Vielleicht scheint es Vielen zu viel gefordert, statt *τῶν ἓν ἐκείνων* lesen zu sollen *τῶν ἑνόντων ἐκείνων*. Allein ungerechnet dass schon *τῶν ἓν* unendlich hart ist, und den Leser der gleich wieder zu dem *κατ' ἀρχὰς ἓν* geführt wird nothwendig irre führen muss, so wäre es hier nicht einmal ganz richtig. Herrn Stallbaums *ἐξ* statt *ἓν* scheint zwar leichter, hat mich aber nicht befriedigt; denn seine Erklärung erfordert *ἐκείνου* statt *ἐκείνων*, und es könnte auch nur sehr uneigentlich gesagt werden dass die niederen Begriffe *ἐξ ἐκείνου* nämlich der Einheit des höheren gefunden werden. Es findet sich aber dasselbe Wort welches wir vorschlagen schon oben *εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν*. Den Ficin wollen wir nicht anführen für unsere Vermuthung, wiewol er übersezt als hätte er gelesen *τῶν ἓν ὄντων ἐκείνων;* denn es kann leicht sein, dass er nur nicht gewusst hat anders das *τῶν ἓν* zu umschreiben.

S. 100. Z. 4. v. o. und Vieles schneller oder langsamer. Der gewöhnliche Text kann den Leser verleiten zu glauben, es sei von zweierlei die Rede, wie nämlich die damaligen Menschen das Eine sezten und dann auch wie das Viele. Dem widerspricht aber das unmittelbar folgende offenbar, denn es wird eben geklagt sie sezten nach dem Einen gleich unendliches, also gar nicht das Viele; und die *μέσα* die ihnen entgehen sind eben das bestimmte Viele, welches sie also nicht sezen. Will man also die Worte *καὶ πολλὰ* unverändert behalten: so muss man *πολλὰ* für die unbestimmte Vielheit, also für die *ἄπειρα* nehmen, so dass eigentlich als die gewöhnliche Form *ἓν καὶ πολλὰ* auch hier zusammenstehen sollte, und nur das *ὅπως ἂν τύχωσι* noch dazwischen geschoben ist als eine Hindeutung auf den unwissenschaftlichen Leichtsinn in der gewöhnlichen Begriffsbildung. Auch zu *βραδύτερον* bin ich zurükkgekehrt, wiewol das bald schneller bald langsamer nur sehr unvollkommen ausgedrükkt wird, und sich schwer deutlich machen lässt was damit gemeint ist, dass einzelne Dinge zu schnell oder zu langsam gesezt werden. Die Antwort des Protarchos befremdet freilich um so weniger.

Ebend. Z. 13. v. u. und ist nur Einer in ihr Wenigstens als Verdeutlichung musste hier die Uebersezung sich der sehr leichten und annehmlichen Verbesserung von Heindorf bedienen, *φωνὴ μέν που καὶ τὸ κατ' ἐκείνην τὴν τέχνην ἐστὶ καὶ ἐστὶ μία ἐν αὐτῇ*.

S. 101. Z. 8. Tonarten. Es kann doch wol hier unter *ἁρμονίας* nichts anders gemeint sein als die verschiedenen musikalischen Systeme der Alten, welche auf einer verschiedenen Verbindung von Intervallen beruhen. Unter dieser Voraussezung ist der Uebersezer dem Beispiel aller neueren Schriftsteller über dieses Fach gefolgt, wiewol die Bedeutung immer nicht dieselbe ist in welcher der Ausdrukk „Tonart" in der modernen Musik gebraucht wird, und es also immer besser wäre für die alten Harmonien einen andern Ausdrukk zu wählen.

Ebend. Z. 6. jedes was hierin Eins etc. Das hierin sezt die Ueber-

sezung zur Verdeutlichung hinein. Nämlich da das ἐννοεῖν noch mit unter dem φασι steht, so kann es sich auch nur noch auf die Musik beziehen, welches uns die wir das Wort nur in einem engeren Umfange gebrauchen nicht mehr deutlich ist, da wir schon die Bewegungen nicht mehr zur Musik rechnen; der Grieche aber konnte noch viele solche Elemente aufführen, und diese sind hier gemeint.

S. 108. Z. 8. und eben so mit dem Gegentheil davon. Ich verstehe nämlich das καὶ τοῦ ἐναντίου vorzüglich in Bezug auf das ἓν, welches doch hier der Hauptbegriff ist Das Gegentheil des ἓν aber ist in dieser ganzen Auseinandersezung das ἄπειρον; und der Sinn kann also kein anderer sein, als so wie man absteigend überall von dem Eins an durch die bestimmte Vielheit müsse zulezt auf das Unendliche kommen können, so auch aufsteigend wenn man von dem Unendlichen anfängt durch die bestimmte Vielheit zulezt auf das Eine.

Ebend. Z. 10. Du hast uns allen. Hier ist nun der fehlende Eingang nachgeholt, welches etwas diesem Gespräch eigenthümliches ist. Es soll also angesehen werden als eine von Anfang an auf diesen Gegenstand gerichtete Zusammenkunft, weder als ob Sokrates von ohngefähr dazu gekommen, noch als ob die Rede unabsichtlich auf diesen Gegenstand gekommen wäre. Was nun früher gesprochen ist, darf doch nur als unbedeutend angesehen werden, weil keine Berufung darauf vorkommt. Wir sollen also denken Platon habe uns ersparen wollen entweder elementarische Dialektik anzuhören mit der Sokrates so oft anfangen muss oder rhetorische Ausführungen welche die Vertheidiger der Lust besonders lieben.

S. 105. Z. 21. richtiger Meinung. Schon dieses, dass bei der vorigen Art zu lesen die Meinung schlechthin, ohne Unterschied von richtig und falsch, mit unter die Erkenntniss aufgenommen werden musste, beweiset zur Genüge dass hier die Rede ohne Unterbrechung fortlaufen muss.

S. 106. Z. 16. und zu jenen dazu. Schwerfällig ist der ganze Saz auf jeden Fall, und dieser Zusaz ziemlich überflüssig, gewiss aber nicht anders zu verstehen als in der Uebersezung ausgedrükkt ist. Die Worte οὐχ ὁ μὲν, ὁ δ' οὐ sind nur verstärkende Wiederholung des πᾶς, und die vorhergehenden καὶ πρὸς τούτοις können nicht auf sie bezogen werden, weil nur etwas neu hinzukommendes auf diese Weise angekündigt werden könnte, nicht eine blosse Wiederholung. Das πρὸς τούτοις kann also, wie aus dem von Bekker hinzugefügten γε noch deutlicher erhellt, nur ein anderer Fall sein zu dem πρότερον, nämlich Protarchos soll sagen, wer noch gar keine Wahl gemacht habe werde das gemischte Leben eher wählen als irgend ein einseitiges; wer aber früher schon ein einseitiges gewählt, der werde nun, um statt dessen das gemischte zu bekommen, das andere einseitige zu jenem dazu nehmen, etwas verworren aber sagt er der Kürze wegen statt dessen, jeder werde das gemischte zu dem einseitigen dazunehmen.

S. 108. Z. 5. u. 6. wieder aufnehmen Die Uebersezung liest mit Heindorf ἀναλάβωμεν. Leicht kann das ἀνα untergegangen sein in dem vorigen ἄν.

Ebend. Z. 9. anderes mit Grenze. Da auch die Bekkerschen Collationen hier keine Ergänzung nachweisen, so will ich das eingeschobene mit nicht als Aenderung des Textes angesehen wissen, da auch nach dem voll-

ständigeren Ausdrukk *πέρας ἔχον* (24, a.), für den hernach 25, d. *περατοειδές* substituirt wird, noch einmal der abgekürzte Ausdrukk *τὸ πέρας* vorkommt, wie hier, den wir aber dort um noch mehr zu wechseln durch Begrenzung wiedergegeben haben. Allein das ist uns doch zu fremd dem Unbegrenzten die Grenze gegenüberzustellen, und doch liess sich schwer ein anderes Wort an die Stelle sezen; daher eine kleine Abweichung hier und an der andern schon angeführten Stelle unerlasslich war. Offenbar will durch diesen abgekürzten Ausdrukk an unserer Stelle Platon leichter unterscheiden dasjenige was in sich selbst seine Bestimmung hat von dem was erst durch die Vermischung dieses mit dem Unbestimmten als ein Bestimmtes wird, und so eine Grenze hat. Uebrigens wird hier zurükkgesehen auf S. 98. Uebers.

S. 108. Z. 11. als zwei von diesen. Das *τούτων* geht auf das obige *τριχῇ διαλάβωμεν*.

Ebend. Z. 25. auf eine fünfte Jagd mache. Nämlich Gattung. Wider alles Erwarten aber haben auch alle Bekkerschen Handschriften dieses unsinnige *βίον*. Denn es ist von einem fünften Begriff zu den bisherigen vieren die Rede, nicht von einer neuen Lebensweise, die ohnedies nicht die fünfte sein könnte, da erst drei Lebensweisen sind aufgestellt worden. Auch ist nicht nöthig an die Stelle dieser unverständigsten Glosse etwas anderes zu sezen. Denn seit den Worten *τετάρτου μοι γένους* hat sich *τετάρτου* und *πέμπτου* auf *γένος* bezogen, und diese Beziehung dauert offenbar noch fort.

S. 109. Z. 4. wäre es selbst auch zu Ende. Deutlicher sieht man hier in der Uebersezung, dass das *αὐτῷ* in diesem Saz auf *μᾶλλον* und *ἧττον* soll bezogen werden, und erst hernach bei dem *τούτῳ* die Rede wieder auf das wärmere und kältere zurükkgeht. — Nicht leicht wird hoffentlich jemand den Sinn dieser Comparativen verfehlen; sie stellen nämlich das Warme und Kalte, und so auch das übrige dar in seiner Relativität ohne alle Skala, wo nur jedes von geringerer Wärme gegen das von grösserer als kalt, und jedes von geringerer Kälte gegen das von grösserer als warm erscheint, also zugleich in unendlicher Vermehrbarkeit und Verminderbarkeit des Grades. Die klassische erläuternde Stelle ist die gleich folgende „Sehr gut, lieber Protarchos u. s. w.“

Ebend. Z. 23. und stark und schwach. Es ist wol leicht den Verdacht zu fassen, dass hier die Worte *καὶ σφόδρα καὶ ἠρέμα* eingeschoben sind, weil sie eben die *ἀφανίσαντε καὶ ἐάσαντε* sind, und es also auch hier schon heissen müsste „und in ihre eigne Stelle.“

S. 110. Z. 9. und was sonst Eine Zahl ist zur andern. Verständlicher wäre gewesen die etwas ungenauere Uebersezung „und wie sonst eine Zahl sich verhält zur andern.“

Ebend. Z. 1. v. u. das nämliche bewirken. Was gleich gesagt wird, dass die dritte Gattung des gemischten auch klar hervortritt.

S. 111. Z. 7. v. u. und du zwar. Bei dieser ganzen Stelle kommt es vorzüglich darauf an zu wissen, wer ist denn diese Göttin die hier als bekannt auftritt, ohne dass doch vorher von einer die Rede gewesen wäre, sondern nur unbestimmt war gesagt worden irgend ein Gott sei günstig bei der Untersuchung. Nun aber wendet sich hier Sokrates gewiss nicht

ohne Bedeutung an den schönen Philebos, welcher keine andere Göttin anerkennen will als die Aphrodite, welche aber eigentlich Lust heisse. Diesen Namen nun ihr beizulegen hatte sich Sokrates nicht verstehen wollen; aber hier wo von der Mischung und deren Heilsamkeit die Rede ist, war es natürlich in eben dem Sinne auf die Aphrodite zurükkzugehen. Und dass Sokrates mit Recht von ihr sage sie errette, leuchtet ein; nur wie und in welchem Sinne Philebos in den früheren Reden ihr soll das ἀποχρᾶν zugeschrieben haben, ist das Schwere. Zweierlei bietet sich dar. Entweder Sokrates meint, das was Philebos von seiner Aphrodite die aber nur die Lust sei, rühme, werde immer nur auf Erschöpfung hinauslaufen; oder Sokrates wendet was Philebos tadelnd von des Sokrates Gute, der Vernunft und Weisheit gesagt, dass sie den Menschen mürbe mache und herunterbringe eben durch Mässigung hier auf die mischende Göttin an.

S. 112. Z. 16. mit der Begrenzung sich ergebenden Maasse. Der etwas dunkle Ausdrukk ist zu verstehen aus der obigen Stelle S. 110. Z. 9. Alles unter das περατοειδὲς gehörige wird hier zusammengefasst unter der Benennung des Maasses, und das gewiss mit Recht, wenn man vornehmlich darauf sieht, was dem an sich unbegrenzten dadurch begegnet.

S. 113. Z. 10. v. u. nicht aus irgend zweien gemischt. Offenbar ist wol, dass dieser Saz sich nicht auf das gemischte Leben beziehen kann, sondern von der Gattung des gemischten Seins muss die Rede sein. Denn wenn jene Lebensweise aus allem Unbegrenzten durch die Begrenzung gebundenen bestände: so wäre sie nicht ein Theil der dritten Gattung, sondern diese selbst. Nun erleichtern die Handschriften bei Bekker, welche ὁ auslassen, allerdings dass man lesen kann μικτὸν ἐκεῖνο und die Uebersezung kann sich damit begnügen; besseres aber bleibt zu wünschen.

S. 114. Z. 3. das Mehr. Philebos scheint absichtlich spielend und minder auslassen zu wollen. In den jugendlicheren Gesprächen hätte Platon so etwas nicht angebracht damit Sokrates es unbeachtet durchliesse, sondern er hätte den Gegner gezwungen zu bekennen was er umgehen wollte.

S. 115. Z. 23. auch Luft, wie die Beklommenen rufen. In der Urschrift heisst es „Feuer, Wasser, Luft und auch Erde, wie die vom Sturm umhergetriebenen sagen, sehen wir doch." Da wir aber in diesem Falle Land sagen müssen, und dies nicht der Name des Elements ist, so musste etwas anderes an die Stelle gesezt werden, was freilich noch etwas geschmakkloser ist als das ursprüngliche

S. 116. Z. 8. v. u. Denn wir glauben doch nicht. Sehr hart ist die Art, wie in diesem Saz die τέτταρα ἐκεῖνα in der Luft schweben, und hernach bloss von dem τέταρτον die Rede ist. Etwas gemildert wird schon der Uebelstand, wenn durch die auch von Bekker angenommene Interpunction δοκοῦμεν und τοῦτο auf einander unmittelbar bezogen werden, und τὰ τέτταρα — ἑνὸν als Zwischensaz sich darstellt. Erinnert müsste an die andern drei auch werden, weil die Ursache nur indem sie jenen als Mischungsursache einwohnt das hier angeführte leisten kann. Es sind also eigentlich die drei mit dem vierten zusammen, aber diese als das eigentliche agens zieht hernach die Rede allein auf sich. So erklärt sich der

Uebergang. Sollte ich ihn aber durch Umschreibung verdeutlichen: so würde ich sezen, Denn wir glauben doch nicht dass, gesezt jene drei und die Ursache als das vierte, diese u. s. w. Was σωμασχία betrifft: so scheint aus Bekkers Apparat, dass alle seine Handschriften so lesen.

S. 117. Z. 15. v. u. dass nämlich die Vernunft. Niemand lasse sich doch überreden, bis noch eine andere Stelle beigebracht wird, denn alle Scholiasten und Lexicographen meinen immer nur unsere — bloss auf das Ansehn von dieser ein so schlecht gebildetes Wort wie γενούσης anzunehmen. Die Stelle ist gewiss verdorben, und das Wort wahrscheinlich nur daraus entstanden, dass einem, der erst etwas zu spät durch den Anblikk des λεχθέντος gewarnt wurde, im Sinne schwebte zu schreiben wie die Handschriften welche γένους τῆς lesen ausdrükklich bezeugen τῆς πάντων αἰτίας, wie wir bald darauf lesen αἰτίας ξυγγενὴς, wo sich Platon ja auch ohne alles Abenteuerliche mit diesem gemeinen Wort und der einfachen Redensart καὶ σχεδὸν τούτου τοῦ γένους begnügt. —

S. 118. Z. 2. die Vernunft. Νοῦς hat Bekker mit Recht hergestellt Einer Handschrift folgend, welche νοῦν liest. Der Accusativ aber würde fordern, dass δεδήλωται in das Activum verwandelt würde.

Ebend. Z. 18. des gemischten. Nämlich was Sokrates hier κοινὸν nennt ist was sich aus der Mischung des Unbegrenzten und der Begrenzung bildet, zu welcher Mischung es eben der Ursache bedurfte, und ich habe lieber dieses ausdrükken wollen als das κοινὸν allzu buchstäblich übersezen, um so mehr als man streng genommen nicht sagen kann, dass jedes von beiden noch bleibt in der Mischung.

S. 119. Z. 11. Verderben und Unlust. Ich kann mich nicht überreden dass die Häufung Verderben und Unlust und Auflösung von Platon herrühre. Nämlich oben λύσις und λύπη ist keine blosse Zusammenstellung, sondern es entsteht Unlust weil Auflösung da ist; dasselbe gilt hier von φθορὰ und λύπη, und nun λύσις, an dessen Stelle φθορὰ getreten war, noch einmal wiederholen, nachdem die Folge schon aufgestellt ist, verwirrt nur den Sinn. Daher bleibe ich auch gegen Bekker dabei die Worte καὶ λύσις zu löschen.

Ebend. Z. 19. in den vorigen Zustand. Ich bin meiner Uebersezung treu geblieben; wie aber die Worte εἰς ταὐτὸν ἀπιόντων diesen Sinn zulassen, sehe ich um so weniger, da Platon sonst diesen Ausdrukk vorzüglich vom Zusammengehen gebraucht. Denn daran sollen wir doch nicht denken, dass die Flüssigkeiten beim Gefrieren sich eigentlich ausdehnen?

Ebend. Z. 22. gemäss der beseelten Natur. Es ist wol nichts dagegen ἔμψυχον beizubehalten, nur dass das folgende αὐτῶν alsdann gar nichts hat worauf es bezogen werden kann. — Kurz vorher aber muss man offenbar ἐκ τοῦ ἀπείρου lesen.

Ebend. Z. 2. v. u und unvermischt Lust mit Unlust. Viel deutlicher ist der Sinn auch in der Urschrift nicht ausgedrükkt. Nämlich die Hoffnung sieht Sokrates an als eine reine Lust unvermischt mit Unlust, und so auch die Furcht als eine reine Unlust unvermischt mit Lust, wobei natürlich von dem Wechsel den die Ungewissheit verursacht abstrahirt werden muss. Freilich lässt sich von Furcht und Hoffnung auch noch eine ganz andere Ansicht aufstellen und zwar sehr in Uebereinstimmung mit der

oben aufgestellten Theorie von der gestörten und wiederhergestellten Zusammenstimmung; allein Furcht und Hoffnung bilden hier nur den Uebergang, und Platon hatte mehr im allgemeinen alles in Gedanken, was der Seele allein angehört von Lust und Unlust.

S. 120. Z. 7. v. u. So könnte es etc. Nämlich, dass er weder Lust noch Unlust habe. Denn auch das οὗτος was ich früher lesen wollte könnte nicht, wie Herr Stallbaum zu wollen scheint auf βίος gehn, da ja ἐκεῖνος eben der ist, welcher das vernünftige Leben gewählt hat.

Ebend. Z. 1. v. u. Allein dies etc. Nämlich nicht ob die Götter Lust haben oder nicht, sondern die dritte ξεις ohne Lust und Unlust.

S. 121. Z. 7. v. u. was du jezt Entgehn nanntest. Freilich ist dies keine genaue Uebersezung von ἣν νῦν λήθην καλεῖς, allein das Wort λήθη war doch wirklich für den Gegenstand noch nicht gebraucht, sondern vor dessen Gebrauch gewarnt worden. Sokrates sollte also eigentlich sagen, was du jezt λανθάνειν nanntest, damit du nicht scheinest es λήθη zu nennen. Doch ist in der Urschrift gewiss nichts zu ändern.

Ebend Z. 3. v. u. Empfindung oder Wahrnehmung. In der Urschrift nur αἴσθησις. Aber das Zusammensein der Sinneserregung und des Bewusstseins ist am ursprünglichsten Empfindung; was aber daran der Aufbewahrung fähig ist, worauf es hier vornehmlich ankommt, das ist das gegenständlichere, die Wahrnehmung. Darum schien am besten hier beides nebeneinanderzustellen.

S. 122 Z. 8. vom Gedächtniss die Erinnerung. Dass die Unterscheidung nur gemacht wird um sie sogleich in dem zusammenfassenden Saz ἀναμνήσεις καὶ μνήμας wieder fallen zu lassen, ist wol sonst dem Platon nicht gewöhnlich. Uebrigens wäre es willkührlich genug das innere Nachbilden allein ἀνάμνησις zu nennen, und das Wiederauffinden des vergessenen allein μνήμη.

Ebend. Z. 25. Damit wir aufs beste. Ἵνα μὴ lesen unsere Ausgaben. Fälschlich ohne Zweifel, und das μὴ muss fort. Ob man es aber hier, wie öfters, in πη verwandeln kann, da die Superlativen ὅτι μάλιστα καὶ ἐναργέστατα etwas bestimmtes enthalten womit das πη sich nicht allzugut verträgt, das steht dahin.

S. 124. Z. 28. eigenen Lebenszustand. So muss wol βίου τι εἶδος hier übersezt werden da nicht von einer vierten Lebensweise zu den bekannten dreien die Rede ist, sondern die Worte nur gehen auf einen dritten Zustand zu den zwei entgegengesezten der Lust und Unlust, was man bei uns den Zustand der vermischten Empfindungen genannt hat. — Vgl. unten zu S. 132.

S. 125. Z. 7. v. u. und Vorstellungen. Es ist getadelt worden dass ich δόξα und δοξάζειν durch Vorstellung und vorstellen übersezt und nicht durch urtheilen und Urtheil; allein dies hat mich nicht bewogen hievon abzugehen. Auch sollte jeder Sprachkundige bedenken, dass es nicht möglich ist zumal Wörter welche an das wissenschaftliche Gebiet streifen immer durch dasselbe Wort einer andern Sprache wiederzugeben; am wenigsten aber wo der wissenschaftliche Sprachgebrauch eben erst aus dem geselligen und volksmässigen scheidet. Urtheilen würde in den meisten Fällen vornehmer bestimmter aber deshalb weit weniger umfassend klingen als δόξα

gemeint ist, besonders werden wir nicht leicht im gemeinen Leben von der Subsumtion eines einzelnen Gegenstandes unter einen Begriff, wie es hier weiter unten vorkommt, mitten im gemeinen Leben den Ausdrukk urtheilen gebrauchen. Und eben so verwirrend konnte es auf der andern Seite werden, wenn das Wort gebraucht würde wo es auf den platonischen Unterschied zwischen ἐπιστήμη und δόξα ankommt. Doch auch Andere haben schon diese Sache vertheidigt.

S. 126. Z. 2. Freund. Hier hat sich die Uebersezung vielleicht ohne Noth eine kleine Abweichung erlaubt; denn in der Urschrift steht ὦ παῖ κείνου τοῦ ἀνδρός „o Sohn jenes Mannes." Dies kann wahrscheinlich nur darauf gehn, dass Philebos den Protarchos und die andern Anwesenden nur seine Kinder zu nennen pflegt.

S. 128. Z. 14. v. u. durch Vorstellung zu unterscheiden. Das von Bekker aufgenommene ἐγχειρεῖν setzt diese Stelle in ein ganz anderes Licht; und ich glaube nicht dass διαδοξάζειν schlechthin für δοξάζειν steht, auch eben so wenig, dass durch coniicere der Sinn richtig gegeben wird. Μνήμη ist der Ort der Begriffe, αἴσθησις ist der chaotische Inbegriff der jedesmaligen Wahrnehmung, und es entsteht nun das Bestreben durch versuchsweise Anwendung der Begriffe dieses Chaos zu sondern. Auch ist ja das Auseinander die gewöhnliche Bedeutung des διά in zusammengesezten Zeitwörtern.

S. 129. Z. 14. v. u. und was sonst. Anders lässt sich wol wenn der Text richtig ist nicht übersezen, und man muss denken, dass Platon alles was sonst noch wesentliche Bedingung der Vorstellung ist namentlich das ursprüngliche sezen eines Objects als eines besonderen überhaupt ohne noch zu bestimmen was für eines, indem die Wahrnehmung als solche ja nur ein unverbundenes und ungeschiedenes Mannigfaltiges darbietet, unter diesen Ausdrukk begreifen wollte. — Weiter unten Z. 3. v. u. hat die Uebersezung die Worte μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων zusammengezogen, vorzüglich wegen der Stellung des τούτων welches sonst nicht nur völlig überflüssig wäre, sondern auch zu weit von dem τῶν λεγομένων getrennt nachhinken würde.

S. 132. Z. 4. v. o. Vorstellungen schlecht und gut nennen. Richtig kann unser Text hier nicht sein, dem πονηρὰς καὶ χρησιὰς kann unmöglich das ψευδεῖς allein gegenüberstehn. Cornar sezt deshalb nach ψευδεῖς noch καὶ ἀληθεῖς hinein. Besser noch hätte er um den Chiasmus zu bewahren ἀληθεῖς καὶ vor ψευδεῖς eingeschoben. Aehnliches nun giebt die Randschrift des Cod. F. bei Bekker ἄλλως ἢ ὅτι ἀληθεῖς ἦ, nach welcher ich kein Bedenken getragen habe zu übersezen, um so mehr als das Auslassen der Worte καὶ χρησιάς durch gar keine Handschrift bestätigt wird. — Weiter unten ist der Saz πάνυ μὲν οὖν τοὐναντίον ὦ Σ. εἴρηκας offenbar elliptisch, und hätte auch so ergänzt werden können: Da sagst du das Gegentheil von dem was alle andern sagen.

S. 133. Z. 12. Was nur und wie? Statt Πῆ δή liest auch Bekker mit Heindorf Ποῖα δή. — Bald darauf geben auch Bekkers Handschriften keine Hülfe für das allein unter allen Adjektiven doch mehr als verdächtige μᾶλλον. Dieses bleibt also noch unberichtigt, und auch die Uebersezung hat sich an das vorhandene halten müssen.

S. 133. Z. 4. Wenn du . . von ihnen. Die Sache selbst zeigt deutlich genug, dass man nicht lesen darf ἀποτεμόμενος ἑκατέρου, wie in unsern Ausgaben steht, sondern ἑκατέρων: welches auch Bekker aufgenommen, es erhellt aber aus seinem Commentar nicht woher. Denn schwerlich werden doch alle seine Bücher das richtige haben.

S. 135. Z. 20. nur eben. Siehe S. 124, 14. v. u. und dort die Anmerkung. Auch hier überseze ich βίος wie oben, weil Sokrates gewiss aus dem gesagten nicht kann die Folgerung ziehen wollen, es könne ein Leben vorkommen weder ohne alle grössere Veränderungen, noch auch dessen grössere insgesammt auf einer Seite lägen. Doch wird in der Folge dies hypothetisch angenommen, und die im Ganzen zweite Lebensweise, nämlich das Vernünftigsein gleichgesezt dieser in Bezug auf die Lust dritten. Vgl. S. 146. Uebers.

S. 135. Z. 7. v. u. dass ein solcher dann sagt. Offenbar hat Platon hier einen im Sinne der dieses schon vorgetragen. Wer dies gewesen, ist wol schwer zu bestimmen Aus den dem Platon gleichzeitigen hedonischen Schulen ist der Saz wol nicht hervorgegangen. Verbindet man aber damit was gleich darauf folgt von denen welche die reine negative Natur der Unlust behaupten, und als die eigentlichen Feinde der Hedoniker dargestellt, und wie sie als Verdriessliche und Strenge beschrieben werden, so gewinnt die Vermuthung viel Wahrscheinlichkeit, dass Platon es auch hier mit dem Antisthenes zu thun habe, und ebenfalls die ehemalige Polemik mildernd, und dass er uns etwa Säze aus dessen wahrscheinlich doch gegen die Hedoniker gerichteten Werk περὶ ἡδονῆς überliefert. Der Ausdrukk „gewaltige Leute in Sachen der Natur S. 136. Z. 11. v. u. ist wenigstens nicht dagegen, wenn man an das wol schwerlich zu bezweifelnde Herakleitisiren des Antisthenes denkt. Die ganze folgende Stelle, wo Platon die Verdriesslichen als fragend auftreten lässt, ist dann so anzusehn, dass er darin jene Meinung des Antisthenes genauer durchführt, als er selbst gethan, weil er nämlich nicht nach der Kunst zu Werke gegangen, und daher auch nicht ganz das Rechte getroffen, sondern nur als ein Wahrsager gleichsam. —

S. 137. Z. 7. v. u. Die grössten Begierden voran gehn. Der Zusammenhang gebietet offenbar προγίγνωνται zu lesen, statt προσγίγνωνται. — Gleich in dem nächsten Saz ist das von Bekker aufgenommene ἀλλὰ keineswegs dem Sinn entgegen, sondern es geht zurükk auf die von Protarchos geäusserte Geneigtheit den Gesunden die heftigste Lust zuzuschreiben, und ist also allerdings Einwendung.

S. 138. Z. 9. und was doch die von ihr meinen. Ich glaube nicht, dass man hier auf φύσιν ἔχειν zurükkgehn muss. Denn es ist zu wunderlich zu fragen was für eine Natur diejenigen der Lust zuschreiben, welche glauben dass es gar keine giebt.

S. 139. Z. 11. Es giebt also einige Mischungen. Nachdem Bekker hier den Text geordnet ist nur noch zu bemerken, dass nur von denen gemischten Empfindungen an denen beide Seele und Leib Antheil haben dieses gelten soll, dass sie zusammengenommen je nachdem eines oder das andere überwiegt Lust oder Unlust genannt werden; und dies bestätigt sich auch am Ende dieser Auseinandersezung, wo er von diesen selben sagt,

dass darin Lust und Unlust in Eine (so lese man S. 140. Z. 18. v. o.) Mischung eingeht. Die folgenden Säze aber gehn wieder auf die gemischten Zustände im allgemeinen, wenigstens von der Frage an „Sind nun nicht diese Mischungen“ S. 139. Z. 25.

Ebend. Z. 14. v. u. So sage denn. Es ist sehr schwer in diesem Saz die Verwirrung zu lösen und den Sinn rein und bestimmt herauszufinden. Soviel sieht man leicht, dass der ganze Saz bis zu der Antwort „Vollkommen richtig“ es mit dem Fall zu thun hat, wenn mehr Lust als Unlust vorhanden ist, denn der entgegengesezte fängt erst nachher an erörtert zu werden. Der ganze Fall nun von überwiegender Unlust, welche durch Lust gelindert wird, ist wiederum getheilt in zwei, zuerst wenn die Unlust im Innern ist und die Lust von Aussen angebracht wird. Dieser wird geradezu aufgestellt bei den Worten *ὁπόταν ἐντὸς*. Uebers. „wenn das brennende u. s. w.“ Der zweite hingegen, wenn die Unlust äusserlich ist, und die Lust von innen angebracht wird, tritt ein bei dem etwas verschränkten Saz *τοτὲ δὲ τοὐναντίον* „bald aber im Gegentheil.“ Hier ist es nun offenbar incorrect, dass diese zweite Unterabtheilung mit demselben Wort eintritt, mit dem ein einzelnes Beispiel aus der ersten Unterabtheilung *τοτὲ φέροντες εἰς πῦρ* eingeführt wird. Niemand lasse sich hierdurch irre führen. Milder erscheint der Fehler, wenn man annimmt, jenes erste *τοτὲ* habe sein entsprechendes schon gefunden in dem unmittelbar folgenden *καὶ*, so dass man dies verstehen muss als ob da stände *τοτὲ εἰς πῦρ, τοτὲ εἰς τοὐναντίον*, weil ja oft auch Kälte als Linderung angebracht wird. Ganz hat die Uebersezung das Schwierige nicht verhüllen mögen, aber es auch nicht vollkommen beibehalten können. Sonderbar bleibt aber immer noch der Uebergang des *τὶς* in den Plural *φέροντες*, und eben so des *τὸ δ' ἐπιπολῆς* in *αὐτά*. Daher wol zu wünschen gewesen wäre, dass Handschriften dem Text noch grammatische Aufklärungen gebracht hätten, denn in dem Sinne war doch keine Aenderung zu erwarten. In dem Saz nun worin der zweite Fall von der Unlust, die aussen ihren Siz hat, ausgesprochen wird, muss man, was auch Bekker aufgenommen hat, *ἡδονὰς* lesen; und dass hier wieder zwei Beispiele angeführt worden, giebt der obigen Vermuthung, dass dem ins Feuer bringen auch noch ein anderes gegenüberstehe, neue Wahrscheinlichkeit.

S. 140. Z. 4. und Geschrei. Auch dieses Geschrei war für mich kein Grund das *περιβόητος* oben (S. 185. Z. 3.) anders zu übersezen als geschehen ist.

Ebend. Z. 16. wobei die Seele dem Leibe entgegengesetztes beiträgt. Unser Text *περὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ, σώματι τἀναντία ξυμβάλλεται* ist offenbar verdorben. Von der Lust der Seele allein kann auch gar nicht die Rede sein, sondern von der gemeinsamen der Seele und des Leibes. Daher hat Buttmann vorgeschlagen *περί τε τῶν ἐν ψυχῇ καὶ σώματι ὅταν ψυχὴ σώματι τἀναντία ξυμβάλληται*. So sieht man die Ursache der Verstümmelung sehr leicht, und der nothwendige Sinn ist vollständig ausgedrükkt. Die Uebersezung ist nicht genau gefolgt, sondern hat die Möglichkeit übrig gelassen, dass doch auf eine andere Weise eine kleinere Lükke kann da gewesen sein.

Ebend. Z. 5. v. u. an das „der selbst.“ Die homerische Stelle, Il. XVIII. 107.

ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο
καὶ χόλος ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι·
ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο
ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται ἠΰτε καπνός.

Nach Voss:

Möchte der Zank aus Göttern und sterblichen Menschen vertilgt sein
Und der Zorn der selbst auch den weiseren pflegt zu erbittern:
Der weit süsser zuerst denn sanft eingleitender Honig
Bald in der Männer Brust aufwächst wie dampfendes Feuer.

Auf merkwürdige Weise ist an unserer Stelle die ursprüngliche Uebersezung des Ficin weit abweichend von dem gewöhnlichen Abdrukk, so dass sie einen ganz andern Text vorauszusezen scheint. Verdächtig ist in unserm Text jedoch nur theils das doppelte anführende τὸ, theils dass die Substantive θυμὸς und ὀργὴ auf eine der homerischen Stelle wie wir sie haben nicht recht angemessene Weise nachgebracht werden. Doch geben die Handschriften keine Andeutung.

S. 141. Z. 7. v. u. Das Gegentheil von jenem. Die Worte λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος scheinen gewaltig nachzuhinken nach dem ἐκείνῳ. Der in diesem Gespräch öfters herrschenden scherzhaften Weitläuftigkeit wäre es vielleicht gar nicht unangemessen gewesen zu schreiben τὸ μηδαμῆ γιγνώσκειν αὐ τὸν λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος ἂν εἴη. Doch eben so gern möchte man die Worte ganz löschen.

S. 142. Z. 12. v. u. Sage es nur. *Sok.* Alle welche. Da das Wie vorher noch gar nicht angeregt war, kann hier wol nicht stehn Πῶς — τέμνωμεν — λέγεις, sondern Πῶς τέμνωμεν δίχα, λέγοις ἄν; Und in der Antwort hat die Uebersezung das in solchem Falle ganz ungewöhnliche Ναὶ gelöscht, welches nur aus dem ἄν scheint entstanden zu sein.

Ebend. Z. 1. v. u. furchtbar und schändlich. Anstatt φοβεροὺς καὶ ἰσχυροὺς liest Schüz φοβεροὺς καὶ αἰσχροὺς nach Anleitung des folgenden ἐχθρά τε καὶ αἰσχρά. Dem ist die Uebersezung auch gegen den Bekkerschen Text und Apparat gefolgt, weil ἰσχυροὺς in dieser Stellung gar nicht zu dulden ist. Doch wäre vielleicht noch leichter mit Vorsezung eines καὶ so zu schreiben, τοὺς δὲ δυνατοὺς τιμωρεῖσθαι καὶ φοβεροὺς καὶ ἰσχυροῦς ἐχθροὺς προσαγορεύων etc.

S. 144. Z. 5. in Klaggedichten und Trauerspielen. Dass hier θρῆνοι so zu verstehen sei, leidet wol keinen Zweifel; und unnüz ist es die Stelle irgend anzufechten als ob hier die Komödie fehle, denn sehr platonisch kommt sie ja sogleich nach.

S. 145. Z. 13. v. u. nichts mit der des Kizels. κνήσεων statt κινήσεων zu lesen hat schon Heusde gelehrt. — Gleich darauf scheint mir noch immer das leichteste καὶ χρώματα δήπου τοῦτον τὸν τύπον καλὰ καὶ ἔχοντα ἡδονάς; man müsste denn vorziehn ἔχοντα καλὰ καὶ τούτων ἡδονάς. Den Bekkerschen Text kann ich eben so wenig für richtig halten, weil Plato nicht gedacht haben kann λέγω αὐτὰ ἡδονὰς εἶναι, als die grösseren Einschiebungen die Herr Stallbaum vorschlägt für nothwendig. — Auch das folgende ist ungenau wenn man nicht φθογγὴ als Nominativ annimmt.

S. 146. Z. 2. nennen wir dieses die zwei Arten. Nämlich statt *λεγομένων ἡδονῶν*, was auch Bekker überall gefunden hat, glaube ich immer noch schreiben zu müssen *λέγομεν τῶν ἡδοιῶν*.

Ebend. Z. 14. v. u. und welche das gross und heftig annehmen. Sehr zu beklagen ist, dass die Bekkerschen Vergleichungen hier gar keine Hülfe verleihen. Dass hier auch der Gegensaz des gross und heftig hätte erwähnt werden müssen, glaube ich nicht mehr, zumal er schon stillschweigend in dem oft und selten liegt; denn was nur selten heftig ist, das ist dann nothwendig desto öfter gelinde. Dass aber *μέγα* und *σφοδρὸν* in der Luft schweben und das *τῆς* sich auf gar nichts bezieht, ist klar; und darauf gründet sich die Ergänzung, welche die Uebersezung sich erlaubt hat. Das übelste aber scheint zu sein, dass zweideutig bleibt ob die Rede ist von einer Art des Unbegrenzten *γένος ἀπείρου* oder von einer unbegrenzten Art (*γένος ἄπειρον*) der Lust. Denn von dem Begriff des Unbegrenzten ganz im Allgemeinen kann vermöge des zwischen *ἀπείρου* und *γένους* eingeschobenen nicht die Rede sein. Die Schwierigkeit aber gleicht sich dadurch ziemlich aus, dass es gleichgültig ist ob man das durch Leib und Seele schwebende unter den Begriff der Lust als eine besondere Art oder unter den Begriff der Lust als eine besondere Art; denn beide durchdringen sich hier. Doch spricht der Schluss *τὰ δὲ μὴ τῶν ἐμμέτρων* mehr für die Subsumtion unter den Begriff der Lust.

Ebend. Z. 4. v. u. und grosse und überflüssige. Dies ist eine etwas freie Uebersezung von *ἱκανόν;* allein ein solcher Gebrauch dieses Wortes, der es auf die Seite des Unbestimmten und des Mehr und Weniger annehmenden bringt, und ein solcher muss hier stattfinden, wenn der Text nicht soll geändert werden, scheint doch nicht fremd zu sein, da selbst die Wörterbücher Beispiele dieser Art darbieten. Wer aber glaubt, dass *ἱκανὸν* allemal ein durch die Natur des Gegenstandes bestimmtes und festes Maass enthalte, der möge sich Heindorfs Verbesserung erfreuen, welcher vorschlägt *καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ λίαν, ἱκανόν*, so dass lezteres, welches aus der Stelle 24. e. sehr leicht auch hieher genommen werden kann, dann zu *πρὸς ἀλήθειαν εἶναι* gehört. Schüz löscht anstatt *λίαν* einzuschieben auch noch das *καὶ τὸ* vor *ἱκανόν*, indem er diesem Wort dieselbe Beziehung giebt, eine in beiden Fällen gleich gezwungene Structur.

S. 147. Z. 12. v. u. als viele und grosse gemischte. Wenn man auch *μεμιγμένης* nirgends einschieben will, wozu sich in den Handschriften keine Andeutung findet, so muss es doch verstanden werden; und für die Uebersezung liess sich keine Stellung finden in der diese Auslassung nicht weit härter noch aufgefallen wäre als in der Urschrift.

S. 148. Z. 11. v. o. das dritte für ein zweites. Hier ist gewiss nichts zu ändern, sondern der Ausdrukk ist nur für eine einfache Sache scherzhaft gekünstelt, um das Verhältniss auszudrükken, welches eines zum andern hat, selbst also das Dritte zu beiden seiend, oder im Beispiel, das dritte zu dem zweiten ist, dass der zweite den ersten liebt. Frostig ist auch dieses, wenn nicht etwas sprüchwörtliches zum Grunde liegt. Aber Cornar faselt hier nun gar, wenn er dies erzwingen will durch das gar nicht hieher gehörige *τρίτον τῷ σωτῆρι*. — Auch das bald folgende, Die Rede scherzt mit uns beiden, scheint sich noch auf das Beispiel zu beziehen, da auf ein

Verhältniss des Protarchos mit dem Philebos angespielt wird, und Sokrates ja auch immer einen hatte den er seinen Liebling nennt.

Ebend. Z. 7. v. u. fragst du mich etwa weiter aus? Ich kann dies nur so verstehen dass Protarchos ungeduldig ist, weil ihm die Untersuchung hiedurch gar nicht scheint fortzuschreiten, und also dem Sokrates den Vorwurf macht, dies sei eigentlich gar kein Weiterfragen, was eigentlich ἐπανερωτᾶν heisst. Viel lässt es sich Sokrates nicht anfechten, ausgenommen, dass er sich das Ansehen giebt nun mit sich selbst zu sprechen, — wenn man dem μοι was Bekker statt σοι wieder angenommen hat soviel einräumen will — welcher Scherz auch frostig herauskommt.

S. 150. Z. 15 v. u. gemeinsamen Entscheidung. Viel lieber läse ich hier κράσιν als κρίσιν; denn die Mischung ist doch eigentlich das letzte was vollzogen werden soll.

Ebend. Z. 7. v. u. ob ein Theil von ihnen mehr an der Erkenntniss hängt. Nämlich τὸ μὲν αὐτῶν gehört zusammen; aber dann muss man auch ἐσπὶ lesen statt ἔνι, eine nicht seltene Verwechselung. Ficin übersezt als hätte er τῷ μὲν . . τῷ δὲ . . ἔνι gelesen.

S. 151. Z. 15. v. o. die Kunst die Instrumente zu schlagen. Sehr leicht macht man schon nach Ficins Uebersezung mit Heusde aus ξύμπασα αὐτῆς αὐλητικὴ, was gar keinen Sinn giebt αὐτῆς αὖ πληκτικὴ. Eine Handschrift bei Bekker verbessert das Uebel indem sie der αὐλητικὴ die gar nichts mit Saiten zu thun hat, doch die κιθαριστικὴ hinzufügt. Allein eine solche halbe Hülfe konnte die Uebersezung blos weil sie älter ist nicht vorziehn.

Ebend. Z. 21. v. o. des Seefahrers. Diese werden wir freilich jezt anders stellen müssen, und nicht mit der Heilkunst zusammen.

Ebend. Z. 10. v. u. noch eines andern preiswürdigen Werkzeuges. Von dem Scholiasten und dem Suidas wissen wir dass προσαγώγιον ein Werkzeug gewesen um verworfenes Holz gerade zu machen, doch wollte die Uebersezung nicht auf Gerathewol Klammer oder Schraube einsezen, sondern sich lieber unbestimmt halten.

S. 152. Z. 8. v. u. hiehergekommen zu sein. Statt nämlich mit Stephanus aus ζητῶν ziemlich schwer und doch nicht recht genügend ζήτησιν zu machen, wollen wir lieber προβεβληκέναι in προβεβηκέναι verwandeln, wodurch alles ganz eben wird.

S. 155. Z. 11. v. u. oder was wenigstens jenem. Nämlich δεύτερος was die abgekürzte Redensart δεύτερος πλοῦς ist, wenn wir von dem scienden nicht das vollkommen wahre haben, so haben wir doch das diesem am meisten verwandte, also die zweite Fahrt, dieses δεύτερος liess sich hier nicht übersezen. — Die zweite Fahrt geht aber hier zurükk auf den oben (S. 107. Ueb) freilich nur angedeuteten Unterschied zwischen der göttlichen Vernunft und der menschlichen. Zu jener Stelle wendet sich überhaupt jezt die Rede zurükk.

S. 158. Z. 14. v. u. mehr wahr als die andere. Noch immer lese ich lieber ἀληθής ohnerachtet es auch in den Bekkerschen Handschriften nirgend vorkommt, als ich mich entschliesse zu glauben Platon habe mit Uebergehung des schwer erkämpften Unterschiedes zwischen mehr und minder wahrer Lust, hier auf einmal von der Genauigkeit der Lust reden wol-

len, die eigentlich nichts ist. Ficin hat das auch nicht übers Herz bringen können und deshalb ἀκριβεστέρα durch sincerior gegeben.

S. 159. Z. 9 v. u. in des Homeros sehr poetisches gemeinsames Thal. Aus Il. IV, 452. 453.

ὡς δ' ὅτε χείμαῤῥοι ποταμοὶ κατ' ὄρεσφι ῥέοντες
ἐς μισγάγκειαν συμβάλλετον ὄβριμον ὕδωρ.

Nach Voss:

Wie zween Ström' im Herbste geschwellt den Gebirgen entrollend
Zum gemeinsamen Thal ihr strudelndes Wasser ergiessen.

Gemeinsames Thal ist nun freilich kein poetisches Wort, und wenn Voss sich unserer Stelle erinnert hätte, würde er wol etwas besseres gewählt haben; dies konnte aber doch kein Grund sein uns von seiner Uebersezung zu entfernen.

S. 161. Z. 8. v. o. unsinnige Bewegungen. Nicht als ob irgend etwas im Texte sollte geändert werden, denn da ist leider keine Anleitung vorhanden. Aber unmöglich schien es zu sagen, dass die Lüste Verwirrung in die Seele bringen durch wahnsinnige Lüste. Auch Ficin übersezt als ob er gelesen hätte ταράττουσιν αἱ μανικαὶ ἡδοναί; aber darauf ist nichts zu geben.

Ebend. Z. 15. v. o. Diese mische ein. Auch Bekker hat hier so wie

S. 162. Z. 9. v. o. mehr als der Lust oder als der Vernunft anhängend, das richtige, an jener Stelle μίγνυ τὰς an dieser προσφυέστερον statt προσφυές τε, wie die Uebers., nur von Heusde genommen gegen alle seine Handschriften

Ebend. Z. 4. v. u. diese als eines. Nur eben von diesem Umstand, dass er sie doch als eines betrachten will, darf Platon Verzeihung dafür erwarten, dass er hier gegen seine Gewohnheit, und wol über die Gebühr leichtsinnig mischt und trennt, indem er erst μέτρον und ξυμμέτρον φύσις fast als zweierlei sezt, dann aus beidem zusammen Tugend und Schönheit entstehn lässt und dann wieder ξυμμετρία neben κάλλος stellt.

S. 164. Z. 13. v. u als die Lüste. Die Uebersezung hat schon immer hier das ἤ vor τῆς ἡδονῆς stillschweigend übergangen. Denn darauf kommt hier gar nichts an, ob die Künste näher mit dem guten verwandt sind als mit den Lüsten, und in einer Schreibart wie diese kann das ἤ nicht abundirend angenommen werden. – Eben so schwierig ist in dem nächsten Saz das ἐπιστήμας, denn nie sind von dem Platonischen Sokrates die Lüste so genannt worden, noch können sie so genannt werden; oder auch umgekehrt. Aber allerdings folgt dem richtigen Gedanken eben so eine Lust wie dem reinen Ton und der lautern bestimmten Farbe. Darum durch irgend eine Veränderung ἐπιστήμας mit dem folgenden ταῖςδε αἰσθήσεσιν zu verbinden erscheint willkührlich und gewagt zwar, ist aber doch für den Sinn das richtigste.

Ebend. Z. 6. v. u. sagt Orpheus. v. 379. bei Gesner. Bei Plutarch (T. II. P. 391.), der den Vers aus unserer Stelle anführt, lautet er:

Aber im sechsten Geschlecht lasst ruhn den Geist vom Gesange.

S. 166. Z. 1. v. o. und die Neigungen. Auch noch zulezt kann die Uebersezung dem Text nicht ganz treu bleiben; denn ἔρωτες τῶν λόγων ist doch eine zu schwierige Vorstellung.

ZUM THEAGES.

S. 171. Z. 12. v. o. in der Vertheidigungsrede. P. 33. e. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 149.

Ebend. Z. 14. v. o ausser zweien Erwähnungen. Die andere nämlich findet sich im Staat VI. p. 496. wo gesagt wird, seine Kränklichkeit habe ihn gezügelt, dass er, weil sie ihn von der Staatsverwaltung abgehalten, bei der Philosophie geblieben sei.

Ebend. Z. 20. v. o. Zwischenrede — — im Theaitetos. P. 150. 151. Ed. Steph. Uebers. Th. II. Bd. I. S. 140. folg.

S. 172. Z. 3. v. o. in der Vertheidigungsrede. P. 31. d. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 146. 147.

S. 173 Z. 4. v. o. die Ausdrükke des Xenophon. Vornehmlich Mem. I, 1, 2 — 4. 19.

Ebend. Z. 6. v. o. im Euthyphron. P. 3. b. c. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 41.

S. 174. Z. 11. v. o. Alle Gewächse. Es wird den deutschen Leser nicht mehr überraschen Gewächs als gemeinschaftlichen Namen wie es scheint für Pflanzen und Thiere gebraucht zu sehn, als der hellenische sich wundern muss φυτὰ in diesem Sinne zu finden. Unmittelbar darauf tritt es auch wieder in seinen gewöhnlichen engeren Kreis zurükk; und wenigstens diesen Wechsel so ganz unvorbereitet wird niemand platonisch finden.

S. 175. Z. 5. v. u. wie sollen wir ihn anreden? Diese Frage τί αὐτὸν προσαγορεύωμεν kommt wol öfter vor, wenn angegeben werden soll was für eine Benennung jemanden seines Geschäftes oder irgend einer Eigenschaft wegen zukomme, wo aber nach dem Namen gefragt wird glaube ich nicht dass sie sich findet.

S. 176. Z. 18. v. o. als wüsste er nicht. Es ist nicht recht abzusehn, worauf diese Beschuldigung die Theages gegen seinen Vater vorträgt gerichtet ist, da dieser sich gar nicht so geäussert hat, als wisse er nicht was sein Sohn wolle, sondern vielmehr erscheint ihm das Weisewerdenwollen als etwas ganz bekanntes und eindeutiges. Will man sich nun dem Verfasser gefällig bezeigen, so muss man annehmen, das Beiseitegehn gleich am Anfang, welches sonst wol jeder nur auf die etwanigen Begleiter des Sokrates würde bezogen haben, habe vornehmlich dem Theages gegolten, welcher zurükkgelassen worden, und da er die Unterredung nicht von Anfang an gehört, dies nur verdachtsweise äussert.

Ebend. Z. 10. v. u. einen Wagen lenkt. ἅρματα κυβιερνᾷν hätte aber Platon wol schwerlich geschrieben. — In der folgenden Stelle wird man eine grosse Aehnlichkeit finden und wol schwerlich sehr zum Ruhme jenes Gesprächs mit Alcib. prim. P. 125. nur hier noch ekelhaft auseinander gezerrt. Und daraus wird wol Niemand gegen die Nachahmung beweisen wollen, dass unser Verfasser nur im allgemeinen μουσικὴ sagt, wo es dort genauer χορῳδίδα σχαλικὴ heisst.

S. 178. Z. 10. v. u. der nur neuerlich. τὸν νεωστὶ τούτων. Dieses τούτων hat schon Ficin nicht mit ausgedrükkt, und schwerlich weiss auch

wol irgend jemand etwas damit anzufangen. Ich möchte also lieber dieses löschen als das gleich folgende, welches Stephanus vergeblich anficht. — Wie werden übrigens hier die Tyrannen gehäuft? und wie ganz unnüz ist hernach zur Sache, da für die Tyrannen der Name wol leichter zu finden war, als für diese, die Anführung von Bakis, Sibylla und Amphilytos?

S. 179. Z. 13. v. o. O du Böser. Hier ist wieder ein dem Platon nicht leicht möglicher Widerspruch, dass in einem Athem Theages gescholten wird über seine Lust Tyrann zu werden, und auch Demodokos über seine Unwillfährigkeit. Doch es ist mehr für das Gefühl als für trokkne Auseinandersezung, wie hier Scherz und Ernst ungeschikkt durcheinander hinken, und wie gewaltsam das „Lass noch" hineinplumpt in die verfehlte Ironie. —

Ebend. Z. 12. v. u. den Euripides. Nach mehreren Zeugnissen der Alten ist der Senarius, der hier angeführt wird, *Σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ* aus dem Aias Lokros des Sophokles. (Man sehe statt Aller Gataker. Opp. T. I. p. 173.) Indess wenn dies ein Irrthum ist: so begeht ihn nicht unser Verfasser allein, sondern er hat ihn wol aus dem Platon, s. Rep. VIII. 568. b.

S. 180. Z. 13. v. o. Kallikrete. Ein uns unbekannter Name aus einem verlornen Gedicht.

Ebend. Z. 20. v. o. Schon lange, o Sokrates, spottest du. Freilich schon lange; aber warum hat es denn Theages nicht eher dafür erklärt? Allerdings merken bisweilen auch Platonische Männer die Ironie erst ziemlich spät; das ist aber wenn sie sich nur allmählig entwikkelt. Hier aber hat Sokrates schon lange eben so klar gesprochen, und es ist nur, als habe ihm Theages Zeit lassen gewollt seine Gelehrsamkeit möglichst langweilig auszubreiten. — Gleich darauf ist Theages eine Kopie des Alkibiades, und zwar des doppelten. Man sehe Alc. II. p. 141. a. b. Ueb. Th. I. Bd. II. S. 266. 267, und Alc. I. p. 105. 106. Ueb. Th. II. Bd. III. S. 207. 208. Nur das Gott werden wollen nimmt er sich noch voraus.

Ebend. Z. 9. v. u. Aber nicht mit Gewalt. Seitdem Sokrates ihn zuerst beschuldigt hat ein Tyrann werden zu wollen, ist nichts vorgekommen, um ihm diese Antwort näher zu legen; also müsste er sie so gut als jezt auch damals gleich gegeben haben. — Wie oft nun das folgende von den Staatsmännern im Platon vorkommt weiss jeder. Aber hier besteht Sokrates, ohne sich auf Widerlegung oder auch nur Beschränkung seiner ihm vorgehaltenen sonstigen Reden einzulassen, dennoch darauf, Theages solle durch Umgang mit den Staatsmännern weise werden. Und wie leicht lässt er sich von ihnen auf sich selbst ableiten, ohne sonderlich ernsthaft gegen die Sache zu protestiren, sondern nur dass es auf den Gott ankomme. Man sieht recht, wie dem Verfasser der erste Alkibiades zur Brükke gedient hat, um vom Protagoras und Menon hieher zu kommen.

S. 181. Z. 11. v. o. eigne und fremde. Welche knechtische Wiederholung des obigen! Als ob der Unterschied zwischen eigenem und fremdem bei Pfeilen und Wurfspiessen auch nur irgend zu vergleichen wäre mit demselben Unterschiede bei Pferden.

Ebend. Z. 21. v. o. von den Reden. Dergleichen haben wir im Protagoras p. 319. 320. Ueb. S. 169. 170. welcher Stelle dieses nachgebildet ist.

S. 181. Z. 29. v. o. Was würdest du also. Man muss wol, was die Uebers. nicht ganz deutlich ausdrükkt, lesen *χρήσαιο αὐτῷ* statt *σαυτῷ* wegen des bald folgenden *ἔχοις ἂν αὐτῷ ὅ,τι χρῷο;* und so auch in der Anwendung heisst es hernach *ὅτι σοι χρήσηται.*

S 182. Z. 9. v. o. wenn du mit mir umgehn willst. *εἰ γὰρ σύ μοι ἐθέλεις συνεῖναι* in der Urschrift. Dies aber wie kurz vorher auch *ὃς προῖκά σοι συνέσται* findet sich wol schwerlich im Platon irgendwo wieder. Sondern zumal in Bezug auf Sokrates ist immer der Schüler als der untergeordnete der *συνών*; nur wo sich das Verhältniss der Unterordnung eben der Bezahlung wegen auch umgekehrt ansehn lässt, kann die entgegengesezte Structur statt finden, wie Laches 180. d. bei dem ähnlichen Worte *συνδιατρίβειν τηλικούτοις νεανίσκοις* gesagt wird.

Ebend. Z. 19. v. o. So werdet ihr mich. Zu dieser ganzen Stelle vergleiche man Laches 181. a und 200. c-e. Uebers. Th I. Bd. I. S. 222 f. und 245. 246.

S. 183. Z. 6. v. o. so ist hier Prodikos. Dies nun ist fast wörtlich aus der Vertheidigungsrede p 19. e. Uebers. Th. I Bd. II. S. 133 f. Das Vertauschen des Polos und Hippias, und wenige Erweiterungen des Ausdrukks machen den ganzen Unterschied.

Ebend. Z. 17. v. o. ich sage ja das auch selbst immer. Nämlich Lysis 104. b. Uebers. Th. I. B. I. S. 119. f. und Symp. p. 198. e. Ueb. Th. II. Bd. II. S. 283. sagen es Andere. Wie ganz ungeschikkt das aber hier eingeklemmt steht, hat schon Heindorf bemerkt, und jeder sieht es auch wol

Ebend. Z. 24. v. o. Denn ich kenne. Man vergleiche hiezu Theait. p. 150. d. Ueb. S. 141.

Ebend. Z. 8. v. u. von Kindheit an. Hier sehe man nun wiederum fast wörtlich Apol. p. 31. d. Ueb. Th. I. Bd. II. S. 146. 147. ausgeschrieben, auch nur mit unbedeutenden Erweiterungen. Ja man möchte sagen, der Verf. wäre so ganz hier mit der Seele in der Vertheidigungsrede gewesen, dass ihm dadurch die ganz gerichtliche Wendung gekommen sei *καὶ τούτων ὑμῖν μάρτυρας παρέξομαι.*

S. 184. Z. 5. v. o. die Stimme vernommen, die göttliche. Hier leidet es nun keinen Zweifel, dass indem gesagt wird *ἡ φωνὴ ἡ τοῦ δαιμονίου*, nicht *τὸ δαιμόνιον* als eine Person angesehen werde. Vergeblich aber wird man in der Vertheidigungsrede oder sonst wo weder in der hier auch zu vergleichenden Stelle des Phaidros p. 242. Ueb. S. 73. noch im Staat VI. p. 496. etwas ähnliches suchen.

Ebend. Z. 15. v. o. er habe ihm dieses gesagt. Dieses Abbrechen hier in der Erzählung ist eine ganz verfehlte Nachahmung einer Platonischen Manier. Nämlich Sokrates hält sonst wol so inne, wenn der Dialog im Philosophiren begriffen ist, und er etwas neues gleichsam mit frischen Kräften anfangen, oder die Aufmerksamkeit recht heften will auf das was kommen soll. — Von der Geschichte selbst findet der Uebers. sonst keine Spur. Plutarchos hat vielleicht von hier den Namen entlehnt zu dem Mährchen, welches er de gen. Socr. II. 589. sq. erzählt; sonst aber findet sich dort nichts hieher gehöriges, denn sein Timarchos ist drei Monate nach der Reise in der Höle des Trophonios gestorben, ohne dass einer besonderen Veranlassung erwähnt würde.

S. 185. Z. 1. v. o. Denn als Sannion. Hier bekommt das Zeichen wieder einen eignen fremden Charakter; es folgt bloss der Begebenheit, ohne dass irgend Sannion in einem näheren Verhältniss mit Sokrates gestanden oder ihn befragt. Mit ein Paar Worten würde dies doch sein angedeutet worden. — Uebrigens da nun auch Bekker *τοῦ Καλοῦ* schreibt: so mag es darum sein mit diesem Vatersnamen.

Ebend. Z. 11. v. o. so dass es mir auch nicht möglich. Hierüber und über die folgende Stelle „Welchen aber die Kraft — zu Hülfe kommt" ist schon in der Einleitung das nöthige gesagt.

Ebend. Z. 21. v. o. dem Aristeides. Dieser wird eben wegen zu schneller Entfernung vom Sokrates auch angeführt in der Stelle Theait. p. 150. e. Man sieht dort, er muss im allgemeinen Ruf gestanden haben, nicht eben einsichtsvoll gewesen zu sein, und es scheint, als wolle Platon den Sokrates darüber rechtfertigen. Hier dagegen erscheint sein Zurükkschreiten als etwas vorübergehendes, und da er die Ursache erkennt und sich gleich wieder anfängt zum Sokrates zu halten, sollte man gute Hoffnung fassen, zumal er nur, wie sie es in den kleinen Schulen nennen, als Sizkind nöthig hat zugegen zu sein. Und die Kraft, die er so durch das blosse neben dem Sokrates Sizen einschlürft, ist noch dazu die dialektische! Die Albernheit der ganzen Geschichte leuchtet ein; und wir gestehen gern dass wir nicht empfänglich genug sind um durch diese ganze Diatribe, welche man die Lehre vom Daimonion genannt hat, und von welcher diese Geschichte die höchste Spize ist, in eine schöne und heilige Stimmung versezt zu werden. — Uebrigens bei dem Aristeides ist dem Verfasser Thukydides eingefallen, der mit jenem zusammen im Laches vorkommt, und deshalb hat auch er hiebei eine Rolle bekommen.

Ebend. Z. 10. v. u. was für ein Kerlchen. Sehr mildernd für das Wort *ἀνδράποδον*, von welchem man auch schwerlich glauben sollte, dass Platon es so werde gebraucht haben.

ZU DEN NEBENBUHLERN.

S. 189. Z. 15. der andere vorgeblich. Diog. Laert. IX, 37. wird eine Stelle aus Thrasyllos angeführt, welche die meisten so verstanden, als ob dieser Kritiker gemeint, der ungenannte Musiker unseres Gespräches sei Demokritos gewesen. Doch die Stelle ist wahrscheinlich nicht ohne Corruptel, und Thrasyllos hat wol schwerlich diese Albernheit gemeint, sondern nur sagen gewollt, Demokritos sei ein solcher Philosoph wie jener ihn beschrieben, der dem Fünfkämpfer gleiche, von allem etwas in keinem ein Meister. — Uebrigens enthält dieselbe Stelle den ältesten Zweifel an der Aechtheit unseres Gesprächs in den Worten *Εἰπὲ οἱ Ἀντέρασται Πλάτωνός εἰσιν.*

S. 192. Z. 6. v. o. oder den Oenopides. Unter den verschiedenen Notizen über diesen Mathematiker gehört wol hieher vorzüglich Diod. Sic. I. c. 98. und Plac. Phil. II, 12. woraus erhellt, dass ihm die Entdekkung der Schiefe der Ekliptik wenigstens zugeschrieben worden. Aehnliches wird

vom Anaxagoras gesagt, Ebend. II, 8. und Laert. II, 9; und eben auf die Darstellung des Verhältnisses der Ekliptik zum Aequator mag das gehn, dass sie Neigungen mit den Händen nachahmten.

S. 192. Z. 2. v. u. den ich vorher gefragt. τὸν ἐρόμενον ist freilich falsch, aber lieber als mit Forster ἐρόωμένον zu lesen wollen wir glauben, dass die schon anderwärts vorgekommene Verwechselung zwischen ἐρόμενον und ἐρωτώμενον auch hier statt finde; wie denn auch Bekker dies aufgenommen.

S. 193. Z. 9. v. o. Und wie nun. Dies ist die erste starke Erinnerung an den Charmides, deren freilich noch mehrere vorkommen, aber doch nicht so dass man deshalb das ganze vornehmlich als eine Nachbildung jenes Gesprächs ansehn könne.

S. 194. Z. 16. Woher also? würdet ihr nicht sonst etc. Ich habe es zurükkgenommen hier zu ändern, weil die Handschriften nichts ergeben und also alles nur willkührlich wäre. Der folgende Saz ist aber offenbar in sich unvollständig und kann auf zweierlei Weise ergänzt werden. Entweder will der redende Gymnastiker seinen Nebenbuhler als einen durch geistige Ueberarbeitung heruntergekommnen darstellen und dafür spricht das ὑπὸ μεριμνῶν. Allein die Erklärung wäre dann in so weit unvollständig als man ohne weiteres zugeben soll, die leiblichen Anstrengungen wirkten leiblich eben so wie die geistigen leiblich wirken. Daher hat die Uebersezung lieber den andern Weg eingeschlagen, dass nämlich der Gymnastiker seine eigene stattliche Figur stillschweigend aufstellt als Beispiel von den guten Wirkungen der mässigen Anstrengungen, und nun nur fragt ob er nicht durch Uebertreibung eben so gewiss ein überwachter etc. würde geworden sein. Das ist freilich auch sehr elliptisch; aber Sokrates glaube ich konnte sich eher bei diesem beruhigen als bei jenem. Denn hier ist doch nur zu ergänzen: So bin ich geworden durch die mässigen; müsste ich nicht durch zu viele anders geworden sein?

Ebend. Z. 7. v. u. Und er gestand. Dies ist ein nach den Worten „da nöthigte ich ihn" durchaus überflüssiger Zusaz, den Platon schwerlich würde gemacht haben.

S. 195. Z. 10. wie Homeros. So ganz keine Spur lässt Platon selten übrig vom Verse, wenn er zumal den Homeros citirt; und der Vergleich ist auch hier sehr schlecht, da die andern ja Kinder sind.

S. 196. Z. 2. die Fünfkämpfer. Was hieher gehört, ist nur das ganz bekannte von der Sache, was jeder schon in Schneiders Wörterbuche findet, dass nämlich diese sich in fünf Leibesübungen zeigten, dafür aber es in keiner wol mit denen aufnehmen konnten, welche sich nur Einer gewidmet. —

Ebend. Z. 24. v. o. hältst du die Philosophen für brauchbar. Dies ist auch kein Platonischer Fortschritt; es durfte nicht mehr gefragt sondern nur erinnert werden, da schon eingestanden war, die Philosophie sei gut, und die Guten seien brauchbar. — Bald darauf ziert sich auch unser Verfasser mit dem Zögern weiter zu fragen, um das lezte Eingeständniss herauszuholen. Er weiss aber die Sache im Dialog gar nicht zu handhaben wie Platon im Gorgias und anderwärts.

S. 197. Z. 10. und wir selbst. Davon war in der That nichts vor-

gekommen; Ficin übersezt auch et extare philosophos was aber in den Worten nicht liegt.

S. 197. Z. 18. dass sie alsdann. Schwerer als der hellenische hat es der deutsche Leser auch nicht dies sie auf das vorhergegangene Philosophen zu beziehen; aber τέχναι statt δημιουργοὶ ist eine harte Abweichung, indem die Künste doch auch dann da wären, wenn es keine δημιουργοὺς gäbe sondern nur ὑπάκρους. — Wie weitschweifig übrigens diese Wiederholung ist, ohne auch nur irgend das folgende vorzubereiten, vielmehr das folgende vom Bändigen höchst plump hereinbricht, das sieht jeder. Denn weder das Gespräch hat darauf geführt, noch kommt es auf das Bändigen eigentlich an.

Ebend. Z. 4. v. u. die dies mit Einem kann. Dies ist hier von gar keinem Einfluss, und gewiss zunächst aus dem Alc. I. herübergenommen. Und wie abgeschmakkt, da er schon bei den Menschen angekommen, kehrt er nun noch einmal zu den Pferden zurükk! Bald darauf „Wenn also ein Pferd" hat die Uebersezung um Verzeihung zu bitten dass sie die Lächerlichkeit ἵππος ὤν nicht ausgedrükkt hat.

S. 198. Z. 21. jene Schrift. Das bekannte γνῶθι σαυτόν. Von hier an besonders stolpert alles höchst verworren über einander.

ZUM ERSTEN ALKIBIADES.

Auf die neueste Buttmannische Ausgabe der vier Gespräche (Berlin 1822) wird hier überall mit verwiesen.

S. 209. Z. 6. dämonisches Hinderniss. Jedermann denkt hier an die bekannte Stimme die immer nur warnt; allein in der Folge S. 211. Ueb. sagt Sokrates, der Gott habe ihm nicht eher zugelassen mit ihm zu reden, und dieses beides wird im Platon sonst schwerlich irgendwo verwechselt, da unter dem Gott eigentlich immer Apollon zu verstehen ist, in dessen Dienst Sokrates zu sein versicherte. Uebrigens scheint gewiss auch sehr unplatonisch Sokrates hier im Voraus hinzuweisen auf das was er hernach 105. d. und 124. c. sagt.

Ebend. Z. 14. Die Gründe aber. Die Uebersezung konnte nicht bemerklich machen, dass hier eine gewöhnliche Platonische Redensart in einer ganz ungewöhnlichen Wendung vorkommt. Wer kennt nicht λόγον διελθεῖν? aber immer heisst es nur einen Saz, ein Thema ausführen, dagegen τὸν λόγον ᾧ ὑπερπεφρόνηκας διελθεῖν wol keinem als sonderlich platonisch munden wird. — Aehnlich ist hernach p. 105. πρὸς λόγον ὃν ἔφησθα ἐρεῖν, wo eben so die Redensart ἔστι πρὸς λόγον anders gewendet ist, daher es auch kaum lohnt zu untersuchen, ob man dort mit Ast τὸν λόγον schreiben soll oder nicht.

Ebend. Z. 18. vom Leibe anfangend. Auch dies ist ein schlechter Gebrauch einer platonischen Redensart. Denn für die folgende Auseinandersezung wären zu den Gütern der Seele das andere Ende gewesen die äusseren Güter.

S. 210. Z. 20. und ich also etc. Auf jeden Fall ist dies ein unbe-

quemer Sas, und das lezte hängt unnüz über, ziemlich offenbar nur um eine Platonische Formel mehr anbringen zu können. Doch gehört diese Formel ὡς ἀκουσομένῳ nach Platons Sprachgebrauch nicht sowol in den Mund des Sokrates, als vielmehr in den des Alkibiades als Bitte und Einladung. Und wie unnüz wird nun noch weiter vorgeredet, ehe es zur Sache kommt! und wie schlecht steht auch das λεκτέον ἂν εἴη da! Aber mit Recht war der Verfasser in Verlegenheit den Sokrates eine so lange Rede ankündigen zu lassen, zumal da er gleich darauf 106. a. förmlich gegen einen λόγος μακρὸς protestirt.

S. 210. Z. 4. v. u. wenn dir einer der Götter sagte. Vergleicht man diese Stelle mit der sehr ähnlichen im zweiten Alkibiades 141. a. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 266, so möchte man fast sagen der erste habe aus dem zweiten geschöpft. Denn dort ist die Anrede des Gottes durch die Umstände natürlich herbeigeführt und auch das Anerbieten mässiger. Es ist zu gewagt dem Alkibiades, ehe er noch überhaupt an politischen Dingen Theil genommen hat, solche Entwürfe und Wünsche unterzulegen.

S. 211. Z. 13. v. u. vor der Stadt zu beweisen. Ich bin dem Bekkerschen Text zwar gefolgt, hätte mich aber gern zu Buttmann geneigt, welcher die Worte ἐνδείξασθαι bis παραυτίκα δυνήσεσθαι für eingeschoben hält, da sie ohne allen sichtbaren Grund in bedeutenden Handschriften fehlen. Die verkürzte Uebersezung würde dann lauten „Denn so wie du Hoff„nungen hegest in der Stadt, so hoffe auch ich bei dir" etc. Und gewiss steht auch das ἐν τῇ πόλει weit besser auf μέγιστον δυνήσεσθαι bezogen als mit ἐνδείξασθαι verbunden.

S. 212. Z. 12. v. o. wenn du mir nur ein weniges. Sehr geziert steht hier diese platonische Redensart. Es verstand sich schon von selbst, nachdem Sokrates die Rede von sich gewiesen, dass die Sache nur durch Gespräch zu machen war. — In dem folgenden Sas dünkt es dich schwer bin ich fast unbewusst von Bekker abgewichen und Buttmann gefolgt, welcher schreibt Ἦ χαλεπὸν etc. S. Buttmanns Anm. zu dieser Stelle. Merkwürdig aber, dass sich das ἢ in keiner von Bekkers Handschriften findet.

S. 213. Z. 1. ohne dass du es weder lernen. Es sei hier ein für allemal bemerkt, dass unser Verfasser die dem Platon überwiegend gewöhnliche Umkehrung der Glieder, vermöge deren er hier hätte schreiben müssen „ohne dass du es weder selbst suchen noch lernen wolltest" immer vernachlässigt.

Ebend. Z. 25. Aber über das Fechten. Sie berathschlagten nur eben so wenig über die Buchstaben und über das Leierspiel, und diese Ungleichförmigkeit ist gewiss nicht platonisch, zumal sie ohne die Beispiele zu ändern sich so leicht heben liess.

S. 214. Z. 14. Meinst du die des Schiffbaues? Von dieser Stelle gilt ganz dasselbe. Platon würde geschrieben haben „Aber du Guter jenes „sind ja auch ihre Angelegenheiten was wir eben genannt haben, das Bauen „und das Befragen der Wahrsager und die Erhaltung der Gesundheit in der „Stadt. Was für Angelegenheiten also meinst du? etwa mehr die des Schiff„baues?"

Ebend. Z. 26. und auf welche Weise. Platon, welchem ja hier vorzüglich der Unterschied würde vorgeschwebt haben zwischen dem was

für den Staatsmann gehört und was für den Feldherrn, hätte dieses καὶ τίνα τρόπον; als eigentlich für den Feldherrn gehörig wol nicht hinzugesetzt. Aber unser Verfasser hat es nicht verstanden diese Idee, dass die Staatskunst die andern Künste beherrscht, festzuhalten; sondern er geht ganz einfach immer nur auf die Beschämung des Gegners aus. — Das ἀκροχειρίζεσθαι was sonst beim Platon nicht vorkommt, ist auch ein ganz unnützes Auskramen gymnastischer Gelehrsamkeit; ein populäreres Beispiel hätte weit besser dasselbe ausgerichtet.

S. 215. Z. 22. Ich verstehe nicht. Dass Alkibiades nicht gleich das musikalische findet zu dem gymnastischen, ja auch nachdem ihm Singen, Tanzen und Spielen vorgehalten wird die Kunst noch nicht zu nennen weiss, ist so abgeschmakkt, dass diese Stelle allein eigentlich schon hinreicht, um zu beweisen, dass Platon nicht der Verfasser unseres Gespräches sein kann. Die kinderleichte Sache ist ganz in derselben Form behandelt wie Platon schwierige Begriffe zu behandeln pflegt, und man sollte sich wenigstens einbilden, wenn man dies liest, er habe diesen Gebrauch von μουσικὸν erst erfunden. Und nun bedenke man noch, dass es ein ganz müssiges Beispiel ist was so ekelhaft in die Länge gezerrt wird.

S. 216. Z. 17. Aber ich weiss wirklich nicht wie. Eben so leicht wäre es nun hier gewesen πολιτικώτερον zu sagen. Allein unser Sokrates führt nicht einmal hierauf, sondern springt ab auf das δίκαιον. Wollte er aber nicht die Staatskunst und das Staatskunstmässige erzwingen, so waren auch seine Beispiele von Gymnastik und Musik ganz vergeblich. Sollte man hier nicht glauben es sei dem Verfasser der Zusammenhang dessen was er vor sich fand ausgegangen? — Dagegen muss aber auch beifällig bemerkt werden, dass die von der Uebersezung möglichst nachgeahmte Anakoluthie in dem unmittelbar folgenden Saze vollkommen platonisch ist.

S. 217. Z. 1. Meinst du unter dem So. Alkibiades wird immer klug man weiss nicht woher, so oft dieser Sokrates seine Dummheit nicht zu behandeln wissen würde, und dumm, wenn dies dem Sokrates zu einer schlechten dialektischen Diatribe Veranlassung giebt. Doch dieser Wechsel ist zu häufig um noch öfter angemerkt zu werden. Bei den Gesinnungen aber, die Alkibiades gleich darauf äussert, ist nicht abzusehn wie er auf das Gerechte rathen kann, er müsste es denn nur in Sokrates Seele thun, und dann hätte er es bespöttelt. Er giebt aber sogar zu, dass das Gerechte das politisch bessere sei; offenbar weil an diesem es dem Sokrates am leichtesten werden musste, zu zeigen dass er es weder gelernt hatte noch erfunden.

S. 218. Z. 3. Kannst du mir — — angeben. ἔχεις εἰπεῖν ist wiewol platonisch, doch mehr als bei Platon eine Lieblingsformel unseres Schriftstellers; sie hat auch bei diesem einen ganz eristischen Charakter.

Ebend. Z. 7. unsere Gespräche nicht vergeblich führen. Kaum nimmt sich dies so fremd aus wie in der Urschrift das ganz unplatonische ἵνα μὴ μάτην οἱ διάλογοι γίγνωνται. Denn es lässt sich nicht vergleichen mit Protag. 336. b. τίς ὁ τρόπος ἔσται τῶν διαλόγων.

S. 219. Z. 6. sondern es etc. Die Abweichung vom Bekkerschen Text hat Buttmann begründet.

Ebend. Z. 19. Also das Geringfügigere. So schlechte Dialektik

pflegt Sokrates nicht zu gebrauchen. Denn welche Voraussezung, dass wer etwas grosses versteht auch alles geringere von ganz anderer Art verstehen müsse! Mit welchem Uebermuth müsste Alkibiades dies abgewiesen haben, wenn er hier nicht seiner Natur ganz untreu wäre! — Das gleich folgende vom Hellenischreden erinnert sehr stark an den Protagoras Uebers. S. 178.

S. 219. Z. 11. v. u. und man kann etc. Besser als unser Text gefällt mir immer noch, wie die Stelle in des Proklos Commentar zu unserm Gespräch angeführt wird, und auch Bekker in Handschriften gefunden hat: *καὶ ἐπαινοῖτ' ἂν αὐτῶν ἡ διδασκαλία.*

Buttmanns Frage, ob im Proklos *δικαίως* fehle wie aus meiner Citation zu schliessen, weiss ich in der That nicht zu beantworten. Ich hatte damals durch Wolfs Güte einen Codex von dem Commentar des Proklos in Händen, und habe aus diesem citirt. Ob aber *δικαίως* in diesem wirklich gefehlt, oder ob ich nur die streitigen Worte citirt, und eigentlich sollte *καὶ . . ἐπαινοῖτ'* geschrieben haben, darüber ist mein Gedächtniss nicht sicher.

S. 220. Z. 6. scheinen dir die Leute. Auch dies ist eine verfängliche Umkehrung, denn aus dem Einigsein folgt nicht das Wissen; ungerechnet noch, dass Sokrates ungerügt die dürftige Ansicht durchgehn lässt, dies heisse die Sprache verstehen.

S. 221. Z. 18. und auch vom Homeros. Auserlesen platt muss es jeder finden, wie hier erst Homeros angeführt wird und hernach noch die Geschichte um die gemeinste Sache, für die es gar keiner Beispiele bedurfte.

S. 222. Z. 5. Siehst du. Recht bei den Haaren wird dies herbeigezogen, und ohne alle mimische oder ironische Virtuosität unbeholfen und langweilig ausgeführt, eines der schlechtesten und des Platon unwürdigsten Stükke im ganzen Gespräch.

S. 223. Z. 9. das vom Euripides. Aus dem Hippolytos v. 354. wo Phaidra sagt *σοῦ τάδ' οὐκ ἐμοῦ κλύεις* was selbst offenbar schon alltägliche Redensart ist, und um so weniger aus dem Dichter durfte angeführt werden. Und wie herrlich ist wieder des Alkibiades Antwort mit dem *μέντοι*; wenn man nicht lieber, wie Ficin thut und Buttmann aufgenommen hat, den Sokrates hier soll fortreden lassen, so dass es lautete, Mich aber beschuldigst du fälschlich. Und du hast doch auch ganz recht; denn ein thörichtes etc.

Ebend. Z. 8. v. u. Was du nun anstellst! Die folgende Stelle klingt unstreitig sehr platonisch; allein zuerst hatte Alkibiades es doch offenbar nicht so schlimm gemeint, und Sokrates kann auch wol nur gegen diesen Alkibiades seiner Sache so gewiss sein, dass er auch von dem Nüzlichen die Zeit, wo er es nicht zu verstehen geglaubt, nicht werde angeben können. Uebrigens scheint beiläufig gesagt, das *ὅς τις* doch auch vorher *ὁπάθειν* zu fordern wenn man nicht nach *ἐπίστασαι* interpungiren will. Dann stellt auch ganz willkührlich und auf eine dem Platon ganz fremde Weise Sokrates die Frage auf die Einerleiheit und Verschiedenheiten des Gerechten und Nüzlichen. Wenn oben, wie sich gebührt hätte, wäre gezeigt worden, es müsse bei den Rathschlägen gesehen werden auf das staatsklügere, und Sokrates dann zwar versucht hätte dies auf das Gerechte zurükkzuführen, Alkibiades aber seiner Natur gemäss statt dessen gleich das Nüz-

lichere an die Stelle gesezt hätte; dann hätte Sokrates sehr natürlich fragen gekonnt, Wie doch du Guter? ist denn dies beides nicht einerlei? So würden wir viel dazwischen liegendes langweiliges und auch hier wiederum den schroffen unbeholfenen Uebergang erspart haben.

S. 224. Z. 16. jeden einzelnen. Hier wird offenbar schon vorausgesezt, dass die Weise dieselbige ist. Dann aber kann die folgende Erörterung nur dem Alkibiades beweisen sollen, dass er mit seinem *Nαὶ* nicht zuviel zugegeben hat, musste aber offenbar auf andere Art einschreiten als hier geschieht, und die Entschuldigung die Buttmann dem Verf. angedeihen lässt scheint mir nicht hinreichend. — Wunderbar genug ist es übrigens, dass in der folgenden Diatribe auch nicht die leiseste Hinweisung vorkommt auf den Unterschied zwischen Dialektik und Rhetorik. Nur dadurch hätte das Ganze einigen Werth bekommen.

S. 225. Z. 3. v. o. sondern sprich du allein. Dieser Widerwille gegen das Antworten ist hier, nachdem sich Alkibiades schon mit der grössten Geduld auf das schlechteste hat behandeln lassen, ganz ohne Ursach. Auch lässt ihn Platon sehr richtig sonst erst da hervortreten, wo die Unterredner merken, dass sie mit ihren Behauptungen auf Widerspruch geführt werden. Dafür lässt er aber auch gutwillig nach; sein ich denke ja auch ich werde keinen Schaden davon haben und Sokrates du bist eben wahrsagerisch nimmt sich beides gleich albern aus.

S. 226. Z. 7. Nicht also in derselben Beziehung. Man bemerke nur, dass wie gut diese Auseinandersezung sonst sein mag, sie doch hier nicht viel taugt. Denn Alkibiades müsste sagen, wenn nun in anderer Beziehung zwar, aber doch in einer und derselben Handlung das gerechte und insofern vortheilhafte verbunden sein kann mit einem anderweitig verderblichen, so ist eben Sache des Staatsmanns, nicht dem gerechten allein zu folgen, sondern das vortheilhafte desselben abzuwiegen gegen das der Handlung zufällig anhangende verderbliche.

Ebend. Z. 16. das grösste am liebsten. Sehr anzunehmen ist dass dies fortlaufend dem Sokrates gegeben.

Ebend. Z. 7. v. u. Freilich wol. Nach diesen Worten hat Buttmann noch aus den Stobaios eingeschaltet „*Sok.* Zu dem besten glaubst du also dass die Tapferkeit gehört, und zu dem schlimmsten der Tod? *Alk.* Allerdings.“ Leichter freilich ist die Auslassung dieser Worte zu erklären, als wie sie sollten in den Stobaios hineingekommen sein; bedeutend aber für den Fortschritt sind sie nicht.

Ebend. Z. 2. v. u. Vollbringung des Uebeln. Sollte der Platonische Sokrates wol der wörtlichen Uebereinstimmung zu Liebe so einfach das Sterben eine *κακοῦ πρᾶξις* genannt haben, ohne wenigstens ein Paar Worte daran zu wenden, dass ihm der Tod nicht so schlechthin ein Uebel sei? Allein unser Verfasser geht nur auf Beschämung aus. Das folgende vom *εὖ πράττειν* ist auch für den Zwekk ganz müssig, und nur ein unnüzes Kreuz für den Uebersezer.

S. 228. Z. 12. v. o. behaupten zu wissen. Wenn ich mit Buttmann *εἶναι* vorzöge möchte ich auch das *καὶ* aus Cod. F. mitnehmen und übersezen „behaupten gerechtes sei bisweilen auch übel.“

Ebend. Z. 22. Gar nicht. Zu fürchterlich unwissend ist doch dieser

Alkibiades, dass er nicht einmal die Unwissenheit kennt. Und nun gar die hyperbolische Demuth in dem *δέδοικα μέν!*

S. 228. Z. 2. v. u. auch immer so. Die Uebersezung glaubt nämlich, statt *καὶ ἔχει* lesen zu müssen *καὶ ἀεὶ ἔχει*. Ohne dieses *ἀεὶ*, was sich jedoch in keiner Handschrift findet, muss man einen ungewöhnlich grossen Nachdrukk auf das blosse *ἀναγκαῖον* legen, da nämlich nun die beiden Fälle sollen unterschieden werden, wenn man um das Nichtwissen weiss, und wenn man nicht darum weiss. Aber auch diesen Unterschied darf Alkibiades nicht fassen, damit Sokrates noch ein Paar abgedroschene Beispiele anbringen kann. Und wie langweilig und leer ist hier die Ausführung, mit dem Charmides verglichen!

S. 230. Z. 11. die schmähliche. Ich gebe Buttmann in soweit Recht dass *καὶ ἡ* beides zusammen hier nicht füglich stehen kann; nur wünsche ich nicht *ἡ* weg, sondern *καὶ*, indem ich das leste nicht zum Prädicat rechne, sondern zum Subject als ob stände *αὕτη ἡ ἄγνοια, ἡ ἐπονείδιστος ἀμαθία* etc.

Ebend. Z. 8. v. u. Von diesem sagt man ja auch. Dies Stükk ist wieder recht gewaltsam herbeigezogen. Und wie ist Perikles behandelt? Erst wird er ausgenommen ohne allen Schein von Ironie, und dann wird ihm alles abgesprochen. Aehnliches ganz anders im Protagoras Gorgias und Menon. Und wie bricht es hernach hier mit dem *Εἶεν* ab, so dass es offenbar ganz unnüz eingeschoben ist. — Der Scholiast bezeichnet den Pythokleides auch als Musiker, und den Damon aus seiner Schule, aber als den vierten abwärts. Wie ungeschikkt kommen aber die Musiker hieher, wo nur von der Staatskunst die Rede ist? — Kleinias und die Söhne des Perikles kommen auf dieselbe Weise vor im Protagoras Ueb. S. 170. Kallias aber der Sohn des Kalliades, verschieden gewiss von dem Sohne des Hipponikos, ist unbekannt.

S. 232. Z. 7. Denn das weiss ich ja doch. Wie brüstet sich nun Alkibiades wieder, nachdem er nur eben die grösste Einfalt bewiesen hat und die jämmerlichste Demuth.

Ebend. Z. 18. für deine etc. Ich hatte früher übersezt wie Buttmann lesen will; allein ohne das *ἐμαυτοῦ* zu kennen, welches Bekker meines Erachtens mit Recht vorgezogen hat, und welches die Wiederherstellung des ersten *τοῦ* fordert. Ob nun aber die Liebe des Alkibiades die im Gastmahl dargestellte zum Sokrates ist, daran muss man bei diesem Schriftsteller zweifeln; er hat vielleicht eher daran gedacht, dass das Athenische Volk die Liebe des Alkib. sei. — Bald darauf ist *οἰόμενον μεγαλόφρονα εἶναι* ein gar schlechter und wol nicht platonischer Ausdrukk, den auch die Uebersezung schon möglichst gemildert hat.

Ebend. Z. 28. dass sie gar nicht. Die Verwirrung konnte hier nur durch Handschriften gelöst werden, denn nicht leicht konnte jemand aus *σὺν* auf *ἀξιοῦν* rathen; das *σοι* aber ist nun ganz überflüssig.

Ebend. Z. 33. deiner ganz unwürdig. Die von Bekker mit Recht vorgezogene — ich weiss nicht warum von Buttmann wieder aufgegebene — Stellung des *ἄρα* unmittelbar vor *ἄξιον* macht es nun noch leichter zu lesen *ἄρ' ἀνάξιον*, so dass mich dieser Vermuthung weniger als je gereut. Denn es ist zu abweichend dass dieser Saz sollte ironisch zwischen zwei

ernst und schlicht hingestellte eingeschoben sein, zu denen er doch wesentlich gehört; und Buttmanns Erklärung will mir nicht genügen. — Bald darauf ziehe ich mit Buttmann *γένοιο* vor; mag man nun mit ihm *ἐπότε* behalten in dem Sinn von *εἴποτε* oder mit Heindorf lesen *ὅπῃ τε*. — Doch was soll man eigentlich einen Schriftsteller verbessern, der nun wieder den Alkibiades nicht einmal die Feinde von Athen kennen lässt!

S. 233. Z. 13. da du doch einen so grossen etc. Es kann niemanden entgehen wie diese Stelle schillert. Denn eigentlich hat Sokrates offenbar die athenischen Demagogen im Sinne, dazu aber passt der so grosse Kampf nicht, sondern der platonische Sokrates würde entweder gesagt haben „wenn du doch nur einen so unbedeutenden Kampf kämpfen willst" oder „obgleich du dich eigentlich auf jenen so grossen Kampf rüsten solltest."

S. 234. Z. 6. Und auch das meinige. Ich verweise den Leser gern auf Buttmanns Vertheidigung dieser Stelle. Nur wenn die athenischen *γένη* mit den *δήμοις* nichts zu thun haben, und es einen daidalischen Demos giebt: so wird eben durch diesen keine Abstammung angedeutet, sondern nur dass Daidalos als der Gründer eines Demos verehrt ward. — Im Euthyphron scheint mir der Scherz schon artig und begründet genug wenn Sokrates die Nachahmung auch nur seines Kunstahnherrn in der Bildnerei von dieser auf die Kunst in Reden überträgt. Hier aber ist er freilich ganz frostig, wenn Sokrates nicht der Geburt nach von Daidalos abstammt.

Ebend. Z. 28. Der König der Perser aber. Die lächerliche Art, wie hier alles zum Preise der Perser gedreht wird, auch die Eunuchen, hielte man gern für Spott über den Xenophon, wenn der Verfasser nur ein wenig zu Hülfe käme und nicht so gar ehrlich aussähe.

S. 235. Z. 17. Ich könnte dir auch. Dies hätte doch wol jeder nicht ganz ungeschickte Schriftsteller vor den letztvorhergehenden Satz gestellt. — Im folgenden ist es lächerlich genug, dass auch die Erzeugung unter das gezählt wird, warum sich der Liebhaber doch wenigstens kümmert, und dass unter dem Namen des Liebhabers Sokrates hier eigentlich auch nur sich selbst empfiehlt.

Ebend. Z. 33. als ein Kind vorkommen. Wer sich erinnert an Protagoras P. 342. a., dem wird dies nur als eine verfehlte Nachahmung erscheinen. —

S. 236. Z. 6. wie in der Aesopischen Fabel. Kühner die Urschrift *κατὰ τὸν μῦθον ὃν ὁ ἀλώπηξ*. Aber konnte wol der Reichthum der Lakedaimonier auf diese Art verhältnissmässig gerühmt werden zu der Zeit, als die Athener Herren der See waren und sich alle Inseln zinsbar hielten?

Ebend. Z. 10. v. u. sie würde sagen. Dass hier die Perserin redend eingeführt wird, scheint keinen andern Grund zu haben, als damit doch auch eine Probe da wäre von einem eingeschachtelten Gespräch. Nie aber sind diese beim Platon so rein müssig. Und wie stimmt es zu jener Lobrede, dass sie den Griechen schönes sagt über ihre Weisheit?

Ebend. Z. 7. v. u. dass dieser Alkibiades zuerst. Das *τὴν ἐπιχείρησιν* habe ich mich nicht überreden können in die Uebersetzung hineinzutragen, ohnerachtet streng genommen das *ἐθέλει* allein wol nicht hinreicht für alles vor dem *πρὸς δὲ τούτοις*; allein diese Abweichung scheint mir eben den Zusatz veranlasst zu haben.

S. 237. Z. 23. Denn ich sage das nicht etwa. Wie ungeschikkt fällt nun Sokrates aus seiner zudringlichen Anmassung in die gewohnte Bescheidenheit zurükk, ohne sich auch nur im mindesten darüber zu erklären.

S. 238. Z. 1. Wir müssen uns nicht abschrekken lassen etc. Fast möchte man! Denn nun fängt alles wieder von vorn an, die Frage nach dem Gegenstande des Bestrebens, die Demonstration, dass etwas zugleich gut und schlecht ist, das Suchen nach der Staatskunst! — Kurz vor dieser Stelle fällt auch ἡ ἐπιφάνεια so schlecht hin gesagt sehr auf als fremd. Und dann was für eine Jagd von leeren Phrasen hinter einander!

S. 239. Z. 1. v. u. die mit einander. Diese Erklärung ist ganz dieselbe, die Alkibiades schon vorher gab. Warum beruhigte sich also Sokrates nicht gleich dabei? Nur um noch ein Paar leere Beispiele mehr anführen zu können. Und der armen πολιτικὴ ist es ordentlich verboten, in diesem Gespräch nicht namentlich heraus zu kommen. So muss jezt wieder die εὐβουλία dazwischen treten; und dann kommt die alte Frage wieder, worauf bei dem Berathschlagen und Regieren zu sehen ist.

S. 240. Z. 17. Sondern doch auch. Von der Art wie ich diese Stelle in der ersten Ausgabe unter die Personen vertheilt hatte, bin ich wieder abgegangen, weil ich denke man muss dergleichen nicht festhalten, wenn es auch nach so zahlreichen Vergleichungen keine Gewährsmänner findet. Denn was Ficin bietet schien doch ohne neue Aenderung die Sache nicht zu bessern.

Ebend. Z. 26. Wenn Gesundheit da ist. Es ist wol nicht erst nöthig, aufmerksam darauf zu machen, wie plump und ungeschikkt diese Beispiele ausgeführt sind. Und hernach bei der Anwendung ist es auch sehr glükklich, dass Alkibiades sich nicht die Freiheit nimmt zu sagen, Freundschaft sei freilich nicht Zwietracht, aber sie scheine ihm auch nicht ganz dasselbe wie Eintracht! Nun kann Sokrates uns wieder mit einigen leeren Fragen peinigen.

S. 242. Z. 2. nach deiner Rede. Wenn die Antworten so in den Mund gelegt werden, steht es schlecht um die Behauptung dass der Antwortende behauptet. Aber platonisch ist diese Art zu katechisiren auch nicht recht. Auch diese Fragen über die Freundschaft werden übrigens gar nicht dazu gebraucht, wohin sie doch unmittelbar führen, dass nur ein Gemeinschaftliches das Band der Freundschaft sein kann, sondern wieder nur eristisch. So war es denn leicht, das von dem „das seinige verrichten“ aus dem Charmides in etwas veränderter Beziehung herüber zu nehmen.

Ebend. Z. 16. Also werden auch. Man lese Οὐδ' εὖ ἄρα, oder mit Heusde οὐδ' ἂν ἄρα ταύτῃ εὖ οἰκοῦνται etc. Denn dieses εὖ scheint mir deshalb nicht minder unentbehrlich weil es sich bei Bekker nicht gefunden hat.

S. 243. Z. 11. Beantworten. Nachdem nun Alkibiades zum zweiten Mal einsieht wie schlecht es um ihn steht und es so ernstlich meint mit der Besserung, dass er schon lange auch die langweiligste Art zu fragen nicht scheut, kommt diese Antwort sehr albern heraus. Konnte Sokrates nicht gleich sagen er muss zuvörderst wissen, worin die Sorgfalt besteht, die er deshalb auf sich wenden muss?

S. 248. Z. 20. Etwa wenn er. Gar nicht durch das Gespräch herbeigeführt oder sonst vorbereitet tritt dieser Unterschied unbeholfen herein noch dazu auch darin ganz unplatonisch, dass der Mitunterredner ordentlich in die Irre geführt wird.

Ebend. Z. 31. Nach diesem Ja rükkt Buttmann aus dem Stobaios noch ein:

„*Sok.* Und Kleider und Dekken auf dieselbe Weise dem übrigen Leibe?

Alk. Ja.“ — Das Ausfallen dieser Worte ist freilich aus dem doppelten *Nαί* sehr leicht zu erklären, und die Vermuthung für die Aechtheit derselben gewinnt noch durch den Saz in welchem die Weberei erwähnt wird; denn dieser hätte, wenn nicht Kleider und Dekken vorgekommen wären, nichts worauf er sich bezöge.

S. 244. Z. 14. durch die Gymnastik. Wenn die gehäuften Beispiele einen Zwekk haben sollen, so ist es der, zu zeigen, dass die Kunst die ein jedes Ding selbst besorgt nur Eine ist, die aber sein Angehöriges, viele sind. So stehn sie unnüz hier.

Ebend. Z. 23. jedes selbst. *αὐτοῦ ἑκάστου* lese ich mit Ficin. Sonst ist das folgende nicht einmal Anwendung eines allgemeinen auf ein besonderes, sondern die reinste Wiederholung. Und doch bliebe es immer seltsam, dass *αὐτοῦ ἑκάστου* sollte statt *ἡμῶν αὐτῶν* gesezt sein. — Bald darauf *ἦ τις* statt *ἤ τις*. Beides hat auch Bekker; aber ohne dass sein Commentar irgend eine Nachweisung gäbe.

S. 245. Z. 9. Ist das nun wol. Von dieser gar nicht unbedeutenden Frage geht Sokrates gleich wieder ab, und erklärt sie gleichsam für ungefragt, was durchaus nicht platonisch ist.

Ebend. Z. 21. Das Selbst selbst. Der Ausdrukk *αὐτὸ τὸ αὐτό*, denn so und nicht in ein Wort muss man ihn wol schreiben, ist grammatisch schwierig, weil *τὸ αὐτὸ* immer Dasselbe heisst, hier aber müsste es das Selbst heissen, richtiger wäre daher gewiss wie hernach *ὁ αὐτοάνθρωπος*, so auch hier *τὸ αὐτοαυτὸ*, dieses nach der Analogie von *ὁ κύκλος αὐτὸς* so wie der Ausdrukk unsers Textes nach der Analogie von *αὐτὸς ὁ κύκλος* ist. Dieser Ausdrukk ist es nun vornehmlich dem das Gespräch sein Ansehn von Tiefsinn verdankt. Nach der Analogie des platonischen Sprachgebrauchs muss er den Begriff der Selbstheit andeuten aus welchem allein vollkommen und allgemein verstanden werden kann was in jedem Dinge jeder Art das Selbst desselben ist im Gegensaz gegen das was diesem nur anhängt; man vergleiche 130. d. Dies ist allerdings ein tiefsinniger Gedanke, der zunächst auf die Weltseele führt, und wohin man weiter will. Allein steht wol mehr als der Ausdrukk hier, und ist der Gegenstand selbst auch nur irgend berührt? Was wirklich ausgeführt wird, dass nämlich der Mensch selbst die Seele ist, wird doch nicht aus dem allgemeinen Begriffe des Selbst abgeleitet, und konnte gerade so ausgeführt werden, ohne dass das Selbst selbst auch nur erwähnt worden wäre. Dies nun muss Jeder für ein dem Platon nicht zuzuschreibendes schriftstellerisches Verfahren halten. Platon deutet freilich Manches auch nur an, aber dann geschieht es auf eine andere Weise. Weder fällt er so plözlich damit herein wie dieser hiemit, noch weniger aber würde er sagen, wenn wir das

nun nicht gefunden haben, können wir auch das andere nicht finden, und dann doch das andere finden ohne das erste. Man sehe hier die unmittelbar folgenden Worte und unten Seite 247 und Seite 248. Und nie würde sich so an die tiefsinnigste Andeutung die gemeinste und breiteste Art der Ausführung dicht andrängen.

S. 246. Z. 4. Nun ist doch wol. Platon hätte sich hier gewiss streng an das Beispiel gehalten, und gesagt, Nun ist doch wol der Schuster als der Gebrauchende etwas anderes, und das Messer als das Gebrauchte auch etwas anderes. So aber ist eines von beiden überflüssig, entweder das Beispiel oder diese Frage die noch dazu zwischen beide Beispiele tritt.

S. 247. Z. 1. Gebraucht den nun wol. Obgleich Alkibiades gesagt hat, er wisse was das die Seele gebrauchende ist, so traut doch Sokrates nicht, sondern unterbricht ihn schnell, um es ihm in den Mund zu legen.

Ebend. Z. 11. oder das beiderlei. Ficin scheint gelesen zu haben *ἢ καὶ ἐξ ἀμφοτέρων τὸ ὅλον τοῦτο* und das wäre auch nicht übel um das neue Wort *τὸ ξυναμφότερον*, welches ich wol besser übersezt wünschte, dadurch erst einzuleiten. Indess verliert dies an Wahrscheinlichkeit, da in allen besten Handschriften bei Bekker das *καὶ* fehlt.

Ebend. Z. 17. Welches ist also etc. Ich habe mich doch nicht entschliessen können diese Worte mit Bekker zu löschen. Die Wiederholung der Frage schien mir an dieser Stelle unserm Verfasser ganz angemessen, und für das folgende *ὃ ζητοῦμεν* die erste Frage *τί ποτ' οὖν ἄνθρωπος* fast zu weit zurükkzuliegen.

Ebend. Z. 9. v. u. entweder etc. Schwer ist hier zu ertragen *μηδὲν αὐτὸ*, aber zu übersezen gar nicht. Der vollständige Sas müsste doch heissen, entweder keines von den dreien ist der Mensch, oder die Seele ist der Mensch. So tritt auch gleich hernach *τὸν ἄνθρωπον* an die Stelle dieses *αὐτό*. Genau konnte die Uebersezung dies auch nicht geben.

S. 248. Z. 5. Jezt aber. Die Uebersezung liest nämlich *νῦν δὲ ἀντὶ αὐτοῦ τοῦ αὐτοῦ*, wie auch offenbar Ficin schon gelesen hat; und gerade im Gegensas gegen *αὐτὸ ἕκαστον* wie er hier auftritt sehe ich nicht ein, wie dies *αὐτοῦ* entbehrt werden kann. — Uebrigens könnte ich weit besser als jenes einfache *αὐτοῦ* noch das *αὐτὸν ἕκαστον* der Handschriften ertragen. Nämlich *ἕκαστον αὐτὸν* kann eben das heissen wie genauer nach dem hiesigen Sprachgebrauch *τὸ αὐτὸ ἑκάστου*, das Selbst eines jeden.

Ebend. Z. 23. etwas von seinem Leibe. Aus Stobaios muss man *σώματός τι* lesen, das *τῶν* aber löschen, so dass es heisst einen Theil des Leibes, weil sonst eine von den vorher angedeuteten Abstufungen verloren geht, und zwar diejenige mit welcher die nächsten Beispiele vom Arzt und Gymnastiker es zu thun haben. Denn diese kennen den Leib selbst, nicht von dem etwas, was dem Leibe anhängt. Platonischer freilich wäre gewesen hier gleich beides zusammenfassend zu schreiben *ὅστις ἄρα τὸ σῶμα ἢ τῶν* etc. — Uebrigens werden *τὰ τοῦ σώματος* hernach noch ausdrükklich eingeführt, und können also an unserer Stelle nur höchstens neben dem Leibe selbst gestanden haben.

Ebend. Z. 4. v. u. Wenn also die Besonnenheit. Dieses ganze Abspringen auf eine Erklärung der *σωφροσύνη* aus dem Charmides kommt wie hereingeschneit, völlig unvorbereitet, da auch vorher, wo doch schon

die Rede war von dem das seinige verrichten, der σωφροσύνη auch gar nicht entfernt ist gedacht worden. Doch es folgt jezt mehr solches zwekkloses Abspringen und Umherschweifen, nur um noch nicht zu enden wie es scheint.

S. 249. Z. 16. Wer aber in dich. Die Antwort vorzüglich hat mich und auch wol Buttmann bestimmt dem Ficin zu folgen in der Interpunktion. Bekker lässt uns lesen „Wer aber deine Seele liebt?“ und aus dem vorigen ergänzen, der ist in dich selbst verliebt. Und allzuhart ist das auch nicht. Wie breit und unangenehm kommt übrigens dies hier wieder von der Liebe!

Ebend. Z. 8. v. u. mit dem er zufrieden etc. Anspielung auf Iliad. II, 365.

S. 250. Z. 10. v. o. des grossmüthigen. Aus Ilias II, 647. Δῆμος Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος. Uebrigens ist dies eine von den wenigen sehr platonischen Stellen. Nur die Art wie sie einschreitet ist dies auch nicht, sondern wol zu willkührlich. — Kurz darauf würde auch Platon schwerlich für das die Seele und die menschliche Natur überhaupt kennen lernen, wovon hernach doch allein die Rede ist, den Ausdrukk γυμνάζεσθαι gebraucht haben.

Ebend. Z. 19. versuche nun auch. Schwerlich möchte es irgendwo im Platon vorkommen, dass ein Mitunterredner zumal dieser Art den Sokrates in diesen Ausdrükken auffordert. Eine Stelle im Philebos P. 31. d. Ueb. S. 145. Z. 10. v. u. verbitten wir aber, wo Protarchos auf eine Frage des Sokrates erwiedert, „ich versuche nach Kräften zu folgen“ und dann hinzufügt „versuche du aber auch dich noch deutlicher zu machen.“ Der Fall ist offenbar ein ganz andrer. — Bald darauf muss man statt αὖτε lesen αὖσό; wol auch ohne Handschriften, theils wegen des folgenden τοῦτο, theils weil auch nichts vorangegangen worauf zu beziehen wäre, als das eine, die Seele.

S. 251. Z. 15. Ist aber nicht auch. Es sind vorzüglich die folgenden Worte εἰς τοῦτο . . . ᾧ ὁρᾷ welche mir zu fordern scheinen dass man auch hier schon unter dem ᾧ ὁρῶμεν die Pupille versteht als etwas besonderes in dem Auge. Der Dativ τῷ ὀφθαλμῷ scheint mir deshalb doch nicht überflüssig, da ja hernach um der Anwendung willen gesagt werden muss nicht dass der Mensch, sondern dass das Auge in die Pupille des Andern hineinsehen soll. Auf dieser Bedeutung des ᾧ ὁρῶμεν muss ich aber auch gegen Buttmann bestehen; aber commodi braucht der Dativ nicht mehr zu sein, als er es immer in dieser Redensart ἔστι μοι τοῦτο ist. Denn ich denke mir den Sas ἔστι καὶ τῷ ὀφθαλμῷ ἓν τῶν τοιούτων, auch das Auge hat einen Spiegel, nämlich τοῦτο ᾧ ὁρῶμεν. Uebrigens trifft diesen sonst schönen und wol recht platonischen Vergleich denselbe Vorwurf ungeschikkt herbeigeführt worden zu sein: denn das Auge sieht sich ja im Spiegel vollkommen eben so gut als in einem andern Auge. So muss man nicht die hinkende Seite des Bildes zur Schau stellen. Die Worte ὃ δὴ καὶ κόρην καλοῦμεν habe ich, da auch nirgends eine Spur ihrer Auslassung vorkommt, um so mehr wieder hergestellt. Scheint aber nicht aus ihnen hervorzugehen, dass ursprünglich nicht sowol die Pupille selbst sollte κόρη geheissen haben sondern das Bild darin, sie selbst aber nur übertragen,

weil wir sie nie ohne dieses Bild sehen? — Unten ist das jenes, dem dieses, die Pupille ähnlich ist, der Spiegel.

S. 251. Z. 8. v. u. Und dies ist doch die Sehe. Mir scheint nicht dass ὄψις hier der Sinn ist, die ἀρετὴ ὀφθαλμοῦ, sondern vielmehr der τόπος in welchem diese wohnt. So stand schon vorher, das Angesicht erscheine ἐν τῇ ὄψει τοῦ κατοπτικοῦ, wo das Wort auch den Ort oder Theil des Auges bedeutete. Also wird auch im folgenden nicht die σοφία mit der ὄψις parallelisirt, sondern der Ort der Seele welchem die σοφία einwohnt, und dieser Ort oder Theil wird genannt τὸ περὶ ὃ τὸ εἰδέναι . . . ἐστίν. Ich bemerke dies vorzüglich Buttmanns wegen; dann aber mögen auch die Lexicographen sich diesen Gebrauch von ὄψις merken.

S. 252. Z. 2. Haben wir nun wol. Der Fortschritt wird auch hier einem fleissigen Leser des Platon nicht genügen. Dass die Gottheit sich für die Selbstkenntniss zur Vernunft im Menschen verhält wie der Spiegel zu dem fremden Auge, indem nämlich das fremde Auge zur Selbstkenntniss nur nützt sofern es spiegelartig ist, tritt gar nicht so klar hervor als es könnte und müsste. Wie schnell aber wird nun von der Sache selbst abgegangen um einige theils gar gemeine theils schiefe Folgerungen anzubringen.

Ebend. Z. 6. Dem göttlichen. Mit Buttmann bin ich hier dem alten Text τῷ θείῳ treu geblieben. Nämlich Spiegel wurde auch vorher nur im allgemeinen von allem spiegelartigen gebraucht und die Pupille darunter, als ein solches, subsumirt; hernach aber doch wieder Spiegel als dasjenige dem sie ähnlich sei neben sie gestellt; so dass wir von dieser Seite freie Hand haben θείῳ zu lesen oder θεῷ; ersteres aber erscheint mir so wie besser begründet so auch leichter und minder unerwartet.

Ebend. Z. 10. Das sich selbst kennen. Vor diese Worte gehörte die nirgends als im Stobaios erhaltene Stelle, welcher wir doch hier ihren Platz gönnen müssen.

Sok. So wie nun die Spiegel deutlicher sind als das abspiegelnde im Auge und reiner und heller, ist nicht so auch Gott etwas reineres und helleres als jenes edelste in unserer Seele?

Alk. Das scheint ja wol, o Sokrates.

Sok. Schauen wir also auf Gott, so bedienen wir uns jenes vortrefflichsten Spiegels, und unter den menschlichen Dingen auf die Tugend der Seele. Und so würden wir denn am besten uns selbst sehn und erkennen.

Alk. Ja.

Viel verloren war nicht an ihr. Sie scheint eigentlich ein Versuch die unmittelbar vorhergehende Stelle die nicht recht klar herauskommt zu verbessern. Indess lasse ich Buttmanns Gründen gern Gerechtigkeit widerfahren, und bemerke nur dass wenn die Stelle unserm Verfasser angehört sie nur seine Verpflichtung vermehren musste sich doch etwas weiter darauf einzulassen, wie nun die Seele in Gott hineinschauen könne.

Ebend. Z. 23. wenn nicht einmal uns selbst. Diese ganze Auseinandersetzung ist im höchsten Grade sophistisch; und der natürliche Gang des Dialogs dabei durchaus vernachlässigt. Denn wie sollte nicht ein Kind einwenden es könne einer recht gut wissen der Hund mit dem abgehakk-

ten Schwanz gehöre dem Alkibiades ohne deshalb den Alkibiades zu kennen. Und nichts erscheint hier wo es am meisten Noth that von der platonischen Art wie Philosophie und Staatskunst von andern Kenntnissen und Künsten unterschieden werden, und doch ist wiederum die ganze Stelle gar nicht so gewendet dass man etwa durch die Abgeschmakktheit der Folgerung auf die Nothwendigkeit des Unterschiedes zwischen ἐπιστήμη und δόξα kommen soll. Was wir hier lesen giebt eigentlich das Resultat, dass auch nur der Philosoph ein guter Schuhmacher sein kann.

S. 253. Z. 21. Also sind. Dies steht auch hier ganz müssig und offenbar nur um das folgende daran knüpfen zu können. Dies sind nun die Säze die im Gorgias vollständig und in aller Schärfe ausgeführt sind, hier aber nur kahl und schlecht an einander gereiht stehn, ohne auch nur im mindesten auf eine anderweitige Ausführung hinzuweisen.

Ebend. Z. 31. Tugend mittheilen. Dies folgt weder noch ist es streng platonisch. Platon würde gleich gesagt haben, so musst du dir vor allem Tugend anschaffen. So tritt auch etwas weiter unten das gottgefällig handeln ohne alle Nothwendigkeit ein, recht als ob nur auch dieser Ausdrukk sollte angebracht werden.

S. 254. Z. 7. Und so werdet ihr. Sehr schlecht steht dies hier als Folgerung, da ja doch nicht nur um gerecht zu handeln, sondern auch schon früher, um erst zu wissen was gerecht ist, in das göttliche muss geschaut werden. Kaum kann man auch wol das „wie wir in dem vorigen sagten" als einen Beweis für die Aechtheit der Stelle im Stobaios anführen, da es recht gut nur auf das θεῖον gehn kann, und das λαμπρὸν erst hier dazu gesezt sein.

Ebend. Z. 18. Und du bist. In dieser Antwort wird wol auch niemand den Stil des Platon erkennen. So ist auch das Sehen auf das ungöttliche und dunkle sehr hölzern, weil es ganz aus dem eigentlichen Sinne des Bildes herausgeht. — Auch das τυραννοῦντι δὲ, was die Uebersezung noch gemildert hat, ist ein Ausdrukk, den Platon wol nicht von einem Kranken würde gebraucht haben, und der noch dazu nur eine müssige Wiederholung ist.

S. 255. Z. 11. v. u. Wenn du willst. Recht erbärmlich ist noch diese Stelle zum guten Schluss, und als ob der Verfasser dabei mehr den Theages als den Theaitetos im Auge gehabt hätte. Wer das weiter unten folgende vom Kranich schön und platonisch gesagt finden will, dem will ich es nicht missgönnen; auf den Alkibiades scheint es wenigstens keinen grossen Eindrukk gemacht zu haben, der will nur ja mit dem guten Versprechen Abschied nehmen.

ZUM MENEXENOS.

Seit der ersten Erscheinung meiner Uebersezung hat dieses Gespräch einen vertheidigenden Herausgeber gefunden an Herrn Lörs (Platonis Menexenus Colon. ad Rhen. 1824) von welchem ich, was ich brauchbar gefunden, getreulich benuzt habe.

S. 259. Z. 13. v. o. welche uns Thukydides. Allein wie ist es doch damit, dass Plutarchos in seinem Leben des Perikles dieser Standrede gar nicht erwähnt, stillschweigend also zu verstehen gebend, Thukydides habe sie dem Perikles nur untergelegt, dagegen aber dem Manne eine andere Standrede nachrühmt, welche er früher bei dem Samischen Kriege gehalten? Auch Dionysios sagt, seiner Meinung nach habe Platon hier den Thukydides nachgeahmt. Kann aber nicht Platon, wo er den Sokrates sagen lässt, Aspasia habe manches in jener Standrede, die sie dem Perikles gemacht, übergangene hier durchgeführt, jene frühere und ächtere im Sinne gehabt haben?

S. 261. Z. 12. v. u. der nur wenn Sokrates es erlaubt. Nämlich wenn Menexenos, wie man aus dem Anfang des Phaidon schliessen muss zu den näheren Freunden des Sokrates gehörte, so konnte dies schwerlich so im Vorbeigehen vorkommen; wenn aber nicht, dann ist es eine hölzerne Ehrerbietigkeitsbezeugung.

Ebend. Z. 5. v. u. von einem Andern herrühre. Doch ist nicht zu übersehen, dass schon Aristoteles Rhet. III, 14. S. 376. Bipont. aus dem Gespräch, welches die Rede umgiebt, unter der Formel *Σωκράτης ἐν Ἐπιταφίῳ* die Stelle anführt, dass es leicht sei, Athener vor Athenern zu loben.

S. 263. Z. 8. v. o. euer Haus. Ohnstreitig derselbe Menexenos kommt im Lysis vor als Sohn des Päaniers Demophon, und Verwandter des Ktesippos, mit welchem er auch im Phaidon zusammengestellt ist. Was aber sein Haus dem Staate geleistet, darüber ist wol näheres nichts bekannt.

Ebend. Z. 18. Archinos oder Dion. Wie hat nur Dionysios (Th. II. P. 178. Ed. Sylb.) lediglich auf diese Worte nachsagen gekonnt, Platon selbst sage, er ahme in dieser Rede dem Archinos und Dion nach?

S. 264. Z. 4. v. u. Konnos. Dieser wird auch im Euthydemos vom Sokrates als sein Lehrer erwähnt; aber dort erwähnt es Sokrates als eine Sonderbarkeit, worüber er fast zum Kinderspott wird, dass er noch als ein Alter diesen Unterricht nimmt. Auch sieht man schon daraus, dass Konnos dort vorzüglich Knaben unterrichtet, dass er kein Musiker im höheren Styl war, mag auch Cicero, der schwerlich mehr von ihm wusste als wir, sagen was er will. Ein solcher Lehrer auf der Kithare, der den Knaben die Griffe beibringt, hat gewiss nichts mit der Redekunst zu thun, und war wol nicht ein Musiker von der Art, dass er etwa des rhythmischen Vortrages wegen von angehenden Rednern konnte als Lehrer gebraucht werden. Auch dies trägt daher einen Skrupel bei zu dem Verdacht gegen dieses einfassende Gespräch; denn recht wie eine ungeschikkt angebrachte Reminiscens sieht es aus, nicht unwürdig in irgend einem von den andern untergeschobenen Gesprächen zu stehen.

S. 265. Z. 2. von Antiphon dem Rhamunsier. Einen bestimmten Schüler des Antiphon hat hier Platon unstreitig im Sinne. Da nun Thukydides von den Alten als ein solcher angegeben wird, so gewinnt allerdings die Meinung Wahrscheinlichkeit, dass oben unter der Perikleischen Rede die im Thukydides gemeint sei; und dass ich nicht weiss ob Thukydides auch des Lampros Schüler gewesen hindert mich gar nicht. Denn wer weiss, ob nicht Lampros viel besser gewesen als Konnos.

S. 265. Z. 7. v. o. Ich von mir selbst wol nichts. In welchem grellen Widerspruch steht nun dies mit dem, was Sokrates oben sagt, es müsse ihm leicht sein, seines Unterrichtes wegen eine solche Rede zu halten! Will man aber das eine für Ernst nehmen, und das andere für Ironie: so ist dieser Wechsel eben so obenhin angelegt.

Ebend. Z. 17. v. o. weil ich vergesslich war. Solche Vermuthungen, wie dass ich hier ὅτε lesen wollte statt ὅτι, kann man leicht zurücknehmen, wenn sie durch viele Handschriften doch gar keine Bestätigung finden. Aber leichter verbindet sich doch das beinahe, was immer nur auf einen einzelnen Fall geht, mit dem Wenn als mit dem Weil.

Ebend. Z. 12. v. u. entkleiden und tanzen. Abgerechnet dass es nicht minder abgeschmakkt wäre, wenn Sokrates sich gleichsam erböte dem Menexenos gymnische Stellungen oder Uebungen vorzumachen: so beweiset auch die von Herrn Lörs angeführte Stelle aus den Gesezen gar nichts für einen solchen Sprachgebrauch; und nicht besser steht es mit den andern Citaten. Und ganz anders wäre es, wenn Sokrates sich mit ihm üben wollte, als vor ihm.

S. 266. Z. 13. v. u. Streit und Vergleich. Der Athene nämlich und des Poseidon Streit, den Kekrops schlichtete. Dionysios scheint, T. II. P. 180. Ed. Sylb., wo er diese Worte anführt, χρίσις nicht gelesen zu haben, sondern mit ἔρις zu schliessen. — Gleich darauf aber sagt er selbst gar στάσιν ἔριν τε καὶ χρίσιν, und so mag jenes wol nur ein Fehler der Abschreiber sein.

S. 267. Z. 18. v. u. die entgegengesezte schlechter. Dionysios giebt καὶ ἡ μὲν ἀγαθὴ ἀγαθῶν, μὴ καλὴ δὲ κακῶν da Bekkers sämmtliche Handschriften an dieser Stelle auch gar keine Abweichung von unserm gewöhnlichen Texte darbieten. Nicht zu läugnen ist aber dass die Schreibart des Dionysios, was die Stellung des Artikels betrifft gefälliger ist.

Ebend. Z. 9. v. u. mit dem guten Willen des Volkes. So verstehe ich hier εὐδοξίας, sehr übereinstimmend mit der Art wie dasselbe Wort im Menon vorkommt für ὀρθὴ δόξα, weil nämlich das Volk zu entscheiden hatte über den Ruf der Tugend und Einsicht nach Sokrates Darstellung, und also die ἄριστοι nur wirklich herrschten wenn das Volk richtig urtheilte, auch ganz einer gewöhnlichen Bedeutung des correspondirenden Zeitwortes gemäss.

S. 268. Z. 18. v. u. Wollten wir nun unternehmen. Dieses scheint sehr bestimmt auf die epitaphische Rede des Lysias zu gehn, der viel schöne und gar poetische Worte macht über diese alten Geschichten. Nur des Eumolpos erwähnt er nicht. Isokrates zieht auch diesen herbei; allein eine besondere Beziehung auf dessen Panegyrikos kann wol in der platonischen Rede nicht Statt finden.

Ebend. Z. 6. v. u. Man muss sie aber betrachten. Hart bleibt diese Wendung immer γενόμενον λόγῳ ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ und wol ohne Beispiel; wenn ich nämlich mit Recht glaube, dass weil hier von der Rede die Rede ist, λόγος auch nicht füglich anders verstanden werden kann. Allein des Stephanus Verbesserung wird wol Niemand Beifall geben, und auch Gottleber ist nicht zu hören, da nach ihm die Worte Δεῖ δὴ αὐτὴν ἰδεῖν ganz bedeutungslos überhängen. Die Bekkerschen Handschriften ergeben nichts; und sehr braucht man auch wol nicht zu bedauern, dass Dionysios mit seinen Auszügen und seiner Kritik nicht bis an diese Stelle gekommen ist.

S. 269. Z. 16. v. o. Seine Kriegsmänner. Herodotos. VI. 197. flg. weiss nichts von dieser Klopfjagd. Platon wiederholt sie Legg. III. 698. d. aber doch nur als eine Sage, die in Athen umherging, καί τινα λόγον ἀφῆκε, und ὁ δὲ λόγος εἴτε ἀληθὴς εἴτε ὅπη ἀφίκετο, und ohne so genaue Beschreibung.

S. 270. Z. 6. v. u. **Nachdem aber der Friede geschlossen.** Die Schlacht bei Tanagra fiel aber vor mehrere Jahre vor dem Kimonischen Frieden. Platon steht hier auf der Seite des Thukydides, welcher auch nur Ein Gefecht von Tanagra benennt, in welchem die Lakedaimonier eher siegten, hernach aber doch, da sie nur für die Sicherheit ihres Rükkzuges gefochten hatten, abzogen. Die grössere Schlacht unter Myronides dem Neffen des Kimon, nennt er die Schlacht ἐν Οἰνοφύτοις, dem Diodoros aber heisst auch diese Schlacht bei Tanagra, und nur noch eine Folge von dieser wenige Tage darauf ist ihm das Gefecht ἐν Οἰνοφύτοις. Da er hier ausdrükklich über die Mangelhaftigkeit der Geschichtschreiber klagt, sollte man ihm fast mehr trauen, wenn nicht dennoch dasselbe Gefecht der eine von Tanagra benannt hat, der andere von den Weinbergen, und Diodoros nur dadurch ist verleitet worden zwei aufzuführen. Man vergleiche Diod. XI. Pg. 61. 62. Edid. Rhodom. Plutarch. Cimon. Pg. 489. Thucyd. I, 107. u. 108. — Der Scholiast des Thukydides kann uns übrigens nicht wahrscheinlich machen, dass Οἰνόφυτα der Name einer Stadt gewesen; vielmehr hiess wol so eine vorzüglich dem Weinbau gewidmete Gegend.

S. 271. Z. 18. **gaben sie zurükk und schlossen Frieden.** Eine abermals sehr untreue Erzählung um die Sache der Athener rhetorisch zu verschönern. Der Friede im zehnten Jahre des Peloponnesischen Krieges, der eigentlich gar nicht zur Ausführung kam, wird weil er rühmlich für die Athener war als das eigentliche Ende des Krieges angesehn, und um ihn noch als einen Erweis der Mässigung darzustellen an die Einnahme von Sphakteria angeknüpft, und der nachtheiligen Gefechte bei Delium und bei Amphipolis gar nicht erwähnt.

Ebend. Z. 4. v. u. **Deren Feinde.** Gottleber giebt sich das Ansehn, als verstände er diesen Saz recht gut, und wäre es ihm nur zu weitläuftig ihn zu erklären. Es scheint aber nicht so. Denn wenn von den beiden Sikelischen Parteien die Rede wäre, und also ὧν auf die Leontiner ginge und τῶν ἄλλων auf ihre Gegner: so wären ja der lezteren Freunde dieselben wie der ersteren Feinde, und die ganze Stelle hätte gar keinen Sinn. Der Uebersezer will auch nicht gewiss behaupten sie zu verstehn. Nur sieht man ja offenbar dass das ὧν auf den noch immer herrschenden Nominativ πολλοὶ μὲν ἀμφὶ Σικελίαν zurükkgeht, worauf aber τῶν ἄλλων zu beziehn ist, das bleibt undeutlich. Vielleicht hat Platon schon die bald darauf erwähnte Seeschlacht bei den Arginusischen Inseln im Sinn, und will den Redner sagen lassen, in Sikelien hätten die Feinde der gebliebenen Athener mehr Mässigung bewiesen in Begrabung der Todten als hernach ihre eignen Feldherrn Beharrlichkeit, welche es unterlassen sie aus der See aufzufischen. Dies wäre freilich um desto merkwürdiger, weil der wirkliche Sokrates sich dieser Feldherrn nach Kräften angenommen hat. Indessen, da man doch die Stelle unmöglich für ein Glossem halten kann, wollen wir es, bis jemand besseres bringt, dabei lassen; zumal wir doch nicht wissen, was für eine Nebenabsicht der Redner bei diesem Zwischensaz kann gehabt haben, und auf keinen Fall diese Stelle des Platon unwürdiger wäre als alles andere. — Uebrigens ist es wol merkwürdig, dass aller siegreichen Verrichtungen des Alkibiades, die zwischen diesen Begebenheiten liegen, kaum mit einem Worte gedacht wird.

S. 272. Z. 21. v. o. **Denn unbesiegt.** So wird nun der grosse Sieg des Lysandros die Eroberung von Athen und der schimpfliche Frieden verschwiegen. Man kann diesen Theil der Rede als ein Muster neuerer Kriegsberichte ansehn. So will auch die gerühmte Mässigung in dem Zuge nach Eleusis gegen die Partei der Dreissig nicht recht stimmen mit der nur allzukurzen Erzählung des Xenophon H. G. II. 4. am Ende.

S. 273. Z. 14. **vor Menschengedenken.** Diese Uebersezung findet sich sowol mit der Schreibung πρὸ πολλῶν ἐτῶν ab, als mit den verschiedenen Verbesserungsversuchen die man bei Herrn Lörs nachsehe. Nur die Bekkersche hat dieser noch nicht gekannt. Allein mir ist auch nicht wahr-

scheinlich dass hier gesagt worden es sei auch nichts ausländisches, da überhaupt in der ganzen Erzählung nur athenisches vorkommen kann.

S. 273. Z. 10. v. u. nur Flüchtlinge und Freiwillige. Allerdings bezieht sich dies auf den Konon, aber die ganze Darstellung hat wieder denselben Charakter wie oben. Wie nun hier die Parier als Vorwand des Krieges gegen Lakedaimon genannt werden, mögen Andere erklären; ich tröste mich um so leichter darüber nichts sagen zu können, als auch Herr Lörs es nicht weiss.

S. 274. Z. 17. Eben dahin also wieder zurükkgebracht. Nämlich die Herrschaft zur See verloren zu haben, und die Gewalt über andere hellenische Städte. Was übrigens hier in Bezug auf den Antalkidischen Frieden den Athenern nachgerühmt wird, dass sie ihn nicht beschworen hätten, findet sich auch sonst wol nirgends.

S. 275. Z. 20. den Besizer in helleres Licht stellen. Lieber wäre die Uebersezung der kürzeren und schwierigern Leseart des Dionysios gefolgt „ἀλλ' ἀπρεπῆ καὶ ἐπιφανεστέραν ἔχοντα τὴν δειλίαν" und lautete dann so „sondern ungünstig sind sie ihm und die Feigheit steht dabei nur in hellerem Lichte."

S. 276. Z. 4. nicht aber mit ihnen wehklagen. Dies scheint sehr bestimmt gegen das Ende der Rede des Lysias gerichtet zu sein, der sich in rednerischen Klagen ergiesst.

ZUM HIPPIAS.

Die Heindorfische Bearbeitung in dem ersten Band seiner platonischen Dialogen mit den Zugaben in der kleinen Schulausgabe liegt der Uebersezung überall zum Grunde, und hat nur weniges zu bemerken übrig gelassen.

S. 285. Z. 9. v. u. aller Staatsgeschäfte scheinen enthalten zu haben. Ist die Absicht vielleicht die den Sokrates etwas wissentlich falsches sagen zu lassen, um den Hippias, wie er hernach überall gezeigt wird, auch gleich von vorn herein darzustellen, dass es ihm nämlich nicht um die Wahrheit zu thun ist, sondern er die offenbar falsche Angabe gelten lässt und ergreift, weil er sie zum Selbstlob wenden kann. Denn die Richtigkeit des Sazes lässt sich um so weniger vertheidigen, da ja offenbar nicht nur von den Genannten die Rede ist, sondern zuerst schon von den Sieben insgesammt, unter denen ja ausser Pittakos und Bias, denn jeder Anwald war wol immer auch ein politischer Mann, auch Solon, dann aber auch von allen Weisen zwischen Thales und Anaxagoras.

S. 289. Z. 21. v. o. welche unternehmen. οἱ ἐπιχειροῦντες τιθέναι sind ganz gewiss ganz dieselben, wie οἱ τιθέμενοι vorher; und der Unterschied zwischen der Versammlung, welche das Gesez sancirt, und den Einzelnen die es in Vorschlag bringen, ist hier nicht anwendbar. Sokrates sezt nur das ἐπιχειροῦντες hinein, weil er eben ein schlechtes Gesez, auch wenn es durchgegangen ist, nicht für ein Gesez will gelten lassen.

S. 290. Z. 18. von den Sternen. Diese Kenntnisse werden auch im Protagoras dem Hippias vorzüglich zugeschrieben, Uebers. Th. I. Bd. I. S. 165—169 und so alles was hiernächst folgt. Nur seiner Mnemonik geschieht dort nicht Erwähnung; diese scheint aber von hier etwas ungeschikkt in den kleineren Hippias eingewandert zu sein, wo übrigens die hier genannten Wissenschaften nur beiläufig vorkommen, und der Sophist dargestellt wird als der unbedeutendsten und unedelsten Geschikklichkeiten sich rühmend.

S. 291. Z. 17. Die Einkleidung aber — — ist so. Wenn in dem

vorigen Platon einen ihm mehr als Hippias gleichzeitigen Vielwisser zu bespotten scheint, so hat er es hier offenbar auch wol mit gleichzeitigeren Missbräuchen der dialogischen Form zu thun, wie sie bei weniger gebildeten Sokratikern häufig mögen vorgekommen sein, welche blindlings die Personen wählten und dann auch vielleicht bald das Gespräch bequemer in lange Reden auflösten. Eine nähere Beziehung anzugeben, möchte aber wol schwerlich mehr gelingen.

S. 293. Z. 5. v. u. wenn eine schöne Jungfrau schön ist. Der letzte Satz δι' ὃ etc. erfordert schlechterdings τὸ καλὸν vor sich, wenn er anders verständlich sein soll. Aber freilich hat Hippias vorher nur geantwortet παρθένος καλὴ καλόν, und so ist es wol möglich, dass Sokrates mit Beibehaltung dieser Antwort, um sie in ihrer ganzen Verworrenheit zu zeigen, den Zusaz macht, der sich auf seine Frage bezieht. Wenigstens da dies offenbar sein Zwekk ist, wollen wir nicht mit Sydenham das εἰ hinter ὅτι löschen. Will man aber, vorzüglich weil Hippias noch so gelassen und zuversichtlich fortfährt zu antworten, lieber glauben Platon habe jenen Zwekk erreicht, ohne im mindesten die Grammatik mit seufzen zu lassen: so müsste man mit einer in der That nur sehr geringen Veränderung annehmen, dass zwei Säze ihren Plaz vertauscht hätten, und Platon ohngefähr so geschrieben, Ταῦτα πάντα ἃ φῂς καλὰ, καλὰ ἂν εἴη, εἰ τί ἐστιν αὐτὸ τὸ καλὸν, δι' ὃ ταῦτ' ἂν εἴη καλά; Ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ, ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν ἐστι, ταῦτα ἂν εἴη καλά; indess haben Bekkers Handschriften nichts ergeben, und also hat auch die Uebersezung sich unter jener ersten Voraussezung lediglich an das vorgefundene gehalten. Zumal weiter unten p. 294 d. auf ganz ähnliche Weise steht εἴπερ τὸ πρέπον καλὸν ἦν.

S. 294. Z. 7. v. o. der Gott selbst im Orakel. Man sehe bei Heindorf ein Orakel, worin ἵπποι Θρηΐκιαι vorkommen. Auch die Antwort des Hippias wird um so komischer wenn nicht gerade die Pferde aus Elis in dem Orakel genannt waren.

S. 301. Z. 9. v. u. so wie alle. Das ᾧ ist freilich hier nicht mit übersezt; dem Uebersezer aber muss auch leid thun, dass es nirgends fehlt. Denn es ist kaum zu verstehen wenn man nicht ὡσπερεὶ schreibt, und dann noch eine grosse Elleipsis voraussezt.

S. 308. Z. 19. v. o. schon lange schämt. Man kann dies für eine durch das vorige nicht begründete Beschuldigung halten, als ob sie schon lange darum herumgegangen wären und nur nicht gewagt hätten, das Schöne als das Angenehme zu beschreiben. Nur das schöne Mädchen neigt doch sehr nach dieser Seite, und hernach auch das brauchbare gewissermaassen.

S. 310. Z. 12. v. u. anderes wiederum. Die Uebersezung ist hier Sydenhams Vermuthung gefolgt, weil der Zusammenhang schlechterdings gerade dieses dem Sinne nach fodert. Denn was unser Text giebt ist nur zweimal dasselbe gesagt, Sokrates müsste denn haben den Hippias eben so übertölpeln wollen, wie in jenem scherzhaften Vertrage der Reiter den Fussgänger. Und ein solcher Scherz wäre gar keiner wenn er nicht hernach aufgedekkt wird. Den Worten nach aber können wir freilich wegen zu grosser Entfernung von den Zügen unseres Textes Platons Hand nicht in Sydenhams Aenderung erkennen, und Bekkers Handschriften haben keine Hülfe geleistet. Gerade darin, dass hier auch der umgekehrte Fall angeführt wird, müssen die neuen Wunder liegen zu den kurz vorher schon angedeuteten. Und dass dies Platons Meinung gewesen sieht man deutlich aus dem περὶ δὲ ἀμφότερα οὔ in dem zweiten Saze des Hippias, um so weniger aber ist wahrscheinlich, dass ein ursprüngliches Versehen der ersten Hand, wiewol dies in solchen Fällen leicht begegnen kann, sollte den Plaz behauptet haben.

S. 311. Z. 5. v. o. Aber niemals, Sokrates. Dies ist gewiss ein Vorwurf, der irgendwo der scharfen Dialektik des Platon ist gemacht worden, und die komische Kraft liegt gewiss darin, dass auch die Gelegenheit, bei der er gemacht wurde, hier ins Uebertriebene hinein parodirt wird. Vielleicht

hat es auf irgend eine Weise gerade diesen schon anderswärts vorkommenden Satz betroffen, dass in der Zusammensetzung etwas sein könne was in den Elementen nicht ist. Gewiss ist auch im Einzelnen in dieser ganzen Stelle viel Parodie zu suchen.

S. 314. Z. 7. v. o. jedes einzeln unbestimmbar. *ἄῤῥητον* ist eigentlich was sich in Zahlen nicht aussprechen lässt, also der Einheit incommensurabel ist, wie alle Wurzeln von Quadraten, welche zwischen die natürliche Quadratreihe fallen. Natürlich hat man dann unter dem „beide zusammen" nicht die Addition zu verstehen, sondern die Construction eines Rechtekks. Denn wenn $\sqrt{2}$ und $\sqrt{8}$ die *ἄῤῥητα* sind, so ist nicht $\sqrt{2}+\sqrt{8}$ ein *ῥητὸν*, sondern $\sqrt{2}\times\sqrt{8}=\sqrt{(2\times 8)}$. Eben so nun wäre das *συναμφότερον* aus $\sqrt{5}$ und $\sqrt{3}=\sqrt{(5\times 3)}$ immer wieder ein *ἄῤῥητον*.

S. 314. Z. 11. v. u. Dass dieses schöne sei. Ich habe die Worte *τὸ καλὸν* in der Uebersetzung wieder hergestellt, ohnerachtet sie richtiger fehlten, weil Sokrates hier eigentlich nur auf das zurükkgehen kann, wodurch sie schön sind, und was er schon früher durch *οὐσία ἡ ἐπ' ἀμφότερα ἑπομένη* ausgedrükkt hatte. So dass man hier mit Recht eher *τὸ κοινὸν* erwarten möchte als *τὸ καλόν*. Auch die unmittelbare Antwort sagt nur ein solches *κοινὸν* aus, welches zugleich jeder einzelnen zukommt. — Im folgenden ist es nun wirklich sophistisch, dass die angegebenen Merkmale wieder in den Begriff des nüzlichen hineingespielt werden.

ZUM KLEITOPHON.

S. 321. Z. 12. v. u. aus allen Kräften. *κατὰ κράτος* ist wol schwerlich ein platonischer Ausdrukk.

Ebend. Z. 7. v. u. deine Stimme erhobst. Sehr frei allerdings ist auf diese Weise das Bekkersche *ὕμνεις* übertragen; aber sehr uneigentlich steht es auch, man mag es auf den Gott beziehen oder auf den Sokrates. Indess haben die Handschriften keine andere Hülfe geboten.

S. 324. Z. 15. v. u. welcher ja am feinsten. Dies nun müsste, wenn das Gespräch antisokratisch sein soll, offenbar auf den Platon selbst gehn. Am unmittelbarsten aber findet sich dies im ersten Alkibiades ausgesprochen, und so könnte es wol sein dass der Verfasser diesen im Auge gehabt hätte.

S. 325. Z. 5. v. o. in der Rede. Das *ἀποροῦντες*, ohnerachtet auch alle Bekkersche Handschriften es haben, lasse ich, als aus dem folgenden *οἱ παρόντες* entstanden, aus. Zur Ehre des Gesprächs; denn es ist noch gar keine *ἀπορία* sichtbar geworden. Ficin zieht das Wort zum folgenden; aber auch nicht mit sonderlichem Erfolg. Denn ein *ἀπορῶν* ist nicht *ἱκανὸς ἐπιπλήττειν*.

Ebend. Z. 13. v. o. da sagtest du mir erst. Diese Widersprüche brauchte wol der platonische Sokrates keineswegs auf sich sizen zu lassen. Auch das folgende hängt schlecht zusammen. Denn aus des Kleitophon Gesprächen mit Sokrates Freunden war nur hervorgegangen, dass Sokrates die Gerechtigkeit nicht zu erklären verstehe. Nie aber würde Sokrates zugegeben haben, dass einer etwas trefflich loben könne wovon er nicht wisse, was es ist. Dass Sokrates aber dieses zwar wisse und also auch die Gerechtigkeit loben könne, sie selbst zu üben hingegen nicht verstehe, dies war gar nicht hervorgegangen, sondern wird nur auf Gerathewohl angenommen und nun das Gespräch beendet, als ob Sokrates sich nicht weiter verantworten könnte.

PLATONS

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER.

DRITTEN THEILES ERSTER BAND.

DER STAAT.

ZWEITE AUFLAGE.

BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1862.

PLATONS

WERKE.

DRITTEN THEILES ERSTER BAND.

DER STAAT.

EINLEITUNG.

Wenn man den Umfang dieses Werkes auch mit den grössten unter denen, die ihm in unserer Anordnung vorangegangen sind, vergleicht, und bedenkt, dass es doch als Ein ohne Unterbrechung fortlaufendes Gespräch, und zwar das erst am Abend begonnen habe, wieder erzählt wird: so muss man schon sehr lebhaft durch das Gastmahl davon überzeugt worden sein, dass, wen Sokrates einmal fasst in Reden, der auch die ganze Nacht aushalten müsse bis in den lichten Morgen hinein, und wenn auch die Andern alle sich schon davon gemacht oder sich dem Schlaf ergeben haben, und dass er eben so unermüdet ist eigne oder fremde Reden zu wiederholen als von vorne herein die Wahrheit gemeinschaftlich mit Andern aufzusuchen und zu entwikkeln. So erscheint er hier, indem er das ganze Gespräch gleich am unmittelbar folgenden Tage hinter einander wieder erzählt, und so verhielt es sich auch Tages zuvor, als es zuerst gehalten wurde. Denn von der grossen Gesellschaft, welche Anfangs theils den Sokrates und den Polemarchos begleitend namhaft gemacht wird, theils auch sich in des lezteren Behausung vorfindet, verliert sich der grösste Theil allmählig, man weiss nicht wie; wenigstens sagen sie es nicht, dass sie den sich immer weiter ausspinnenden sokratischen Reden von der Gerechtigkeit und vom Staat die vorbehaltene Schau des neu aufgekommenen festlichen Fakkeltanzes vorziehen. Nur die beiden Söhne des Ariston, welche, nachdem zuerst Polemarchos und Thrasymachos über den Begriff der Gerechtigkeit mit Sokrates verhandelt hatten, durch tapfere Einwendungen einen vorzüglichen Beruf dazu bekundeten, halten auch tapfer aus abwechselnd dem Sokrates Rede stehend, ohne jedoch dass es in den meisten Fällen eine besondere Bedeutung zu haben scheint, ob Glaukon oder Adeimantos das Wort führt.

Scheint nun der Schriftsteller durch diese Einkleidung den Wunsch auszusprechen, die Leser möchten das Werk eben so hintereinander als Ein ungetheiltes Ganze in sich aufnehmen und geniessen, wie die Reden selbst ohne Unterbrechung gesprochen sein sollen und ohne Absaz wieder erzählt: so tritt dem wieder die Eintheilung in zehn Bücher entgegen. Diese ist allerdings, wenngleich Aristoteles sie nicht berükksichtiget, uralt, und weil schon seit den Commentatoren des Stageiriten das Werk immer nach dieser angeführt wird, muss sie auch immer beibehalten werden; allein dass sie von Platon selbst herrühre, ist wol nicht wahrscheinlich zu machen. Mir wenigstens widerstrebt es anzunehmen, dass wenn er das Werk zu theilen nöthig gefunden hätte, er eine so ganz mechanische gar nicht gliedermässige Zerstükkelung sollte angegeben haben, die jeder, der den innern Zusammenhang des Ganzen aufsuchen will, ganz bei Seite stellen muss, wenn er nicht soll in Verwirrung gerathen. Denn nur mit dem Ende des ersten Buches schliesst auch der erste Theil des Werkes, und ebenso beginnt mit dem Anfang des lezten Buches auch der Schluss des Ganzen; ausserdem aber treffen mit einem in Bezug auf den Inhalt bedeutenden Abschnitt nur noch das Ende des vierten und des siebenten Buches zusammen. Alle übrigen Bücher brechen so in der Mitte einer Verhandlung ab, dass auch nicht einige Redensarten daran gewendet werden konnten, Schluss oder Eingang zu bezeichnen. Da nun die Bücher einander an Umfang ziemlich gleich sind, so kann sich die Sache leicht so verhalten, dass man den ersten bedeutenden Abschnitt als Maassstab angenommen und so viel Theile gemacht hat als sich in ziemlicher Gleichheit mit diesem ergeben wollten, ein Verfahren, wobei man offenbar nur die Abschreiber und die Büchersammlungen im Auge haben konnte.

Beseitigt man demnach den Gedanken gänzlich, dass diese Eintheilung eine ursprüngliche mit der innern Anordnung des Ganzen zusammenhängende sei, und geht um leztere zu finden den Andeutungen des Werkes selbst nach: so muss man es dem Verfasser zum Ruhme nachsagen, dass er auf alle Weise gesucht hat, dem Leser den Mangel zwekkmässiger äusserer Abtheilungen zu ersezen, und die Auffassung des Zusammenhanges möglichst zu erleichtern. Denn es ist mit musterhafter Genauigkeit jede irgend bedeutende Abschweifung, wo sie beginnt, auch angedeutet, und am Ende wird wieder auf den Punkt zurükkgewiesen, wo der Faden wieder aufgenommen werden muss. Ebenso wird es überall sehr bemerklich gemacht, wo ein neuer Abschnitt beginnt; und zusam-

menfassende Wiederholungen des bisherigen sind so wenig gespart, dass es jedem nur irgend aufmerksamen Leser höchst leicht sein muss den Faden zu behalten, ja dass es fast unmöglich scheint über die wahre Abzweckung des Werkes, und über das Verhältniss der einzelnen Theile zu der Einheit des Ganzen in Ungewissheit zu gerathen.

Der Gang des ganzen Werkes aber ist folgender. In dem vertraulichen Eingangsgespräch zwischen Sokrates und Kephalos vorzüglich über das Alter gedenkt lezterer auch der Sagen über die Unterwelt, welche auf dieser Lebensstufe sich besonders vergegenwärtigen, und rühmt es als den bedeutendsten Vortheil des Wohlstandes, dass der Reiche getrosteren Muthes dem bevorstehenden entgegengehen könne, indem er weniger als die Dürftigen zur Ungerechtigkeit versucht worden sei. Hieran nun knüpft Sokrates die Frage über das Wesen der Gerechtigkeit, indem er sogleich eine sehr geläufige Erklärung, dass sie Wahrhaftigkeit sei im Reden und Treue im Wiedergeben, durch bekannte Instanzen als unzureichend abweiset. Und hier überlässt Kephalos, zu solchen Gesprächen ohnedies schon zu betagt, seine Stelle, um draussen des Opfers zu pflegen, seinem Sohne Polemarchos, welcher sich hinter eine von Simonides gegebene Erklärung der Gerechtigkeit verschanzt, die jedoch Sokrates ebenfalls mit Anwendung der schon oft bewährten Methoden vernichtet. Hierauf tritt mit sophistischer Grossprecherei, die hie und da sogar an die unfeinen Späße im Euthydemos erinnert, der chalkedonische Thrasymachos auf, und übernimmt die Stelle des Kallikles im Platonischen Gorgias, indem er die Behauptung aufstellt, das Gerechte sei nur die von den Stärkeren zu ihrem eigenen Vortheil gemachte Sazung; daher auch gerecht sein dem Schwächeren zum Schaden gereiche, die Ungerechtigkeit aber eine Weisheit sei und das ungerechte Leben das einzig förderliche. Sokrates schüzt sich durch die Analogie aller herrschenden Künste, welche insgesammt das Beste Anderer und zwar der Schwächeren besorgen, keinesweges das eigene. Und weil die Weisen in jeder Sache nicht über das Maass ihrer Kunstgenossen und der Sache selbst hinauswollen, die Ungerechten aber gar kein Maass anerkennend dieser Regel nicht folgen, so sei auch wol schwerlich die Ungerechtigkeit eine Weisheit zu nennen. Hieran knüpft sich zulezt der Beweis, dass die Ungerechtigkeit weit entfernt stark zu machen und dadurch Vortheil zu bringen vielmehr, weil sie wesentlich Zwietracht errege, unkräftig sei; mithin das gerechte Leben allein das glükkselige, weil auch die Seele ihr Ge-

schäft, nämlich das Berathen Herrschen Besorgen, nur durch die ihr eigene Tugend, und das sei doch schon eingestandenermassen die Gerechtigkeit nicht aber die Ungerechtigkeit, vollkommen verrichten könne. So schliesst das erste Buch zwar mit dem Siege des Sokrates über den Sophisten, aber auch mit der Klage des Siegers selbst, dass das Wesen der Gerechtigkeit immer noch nicht gefunden sei, mithin auch die aufgeworfene Frage noch ganz unberührt da stehe, durch welchen Schluss also dieses Buch deutlich genug als Einleitung bezeichnet wird, so dass die bisherigen Reden nur als Vorbereitung einen Werth haben können.

Dasselbe wird aber eben dadurch auch behauptet von allen in dieser Uebersezung früher mitgetheilten sokratischen Gesprächen, so viele davon von irgend einer Tugend handelten, indem sie ja alle die richtige Erklärung nicht auffanden. So behandelte Protagoras die Frage von der Einheit und von der Lehrbarkeit der Tugend, aber ohne den Begriff derselben aufzustellen; so ist im Laches von der Tapferkeit die Rede und im Charmides von der Besonnenheit. Ja da auch in der Frage von der Gerechtigkeit der Gegensaz zwischen Freund und Feind ein bedeutendes Moment bildet, mögen wir auch des Lysis hier gedenken. Daher ist es auch gewiss nicht unabsichtlich, vielmehr ein sehr bestimmt aufgefasster Zwekk und sehr besonnen durchgeführt, dass dieses erste Buch unseres Werkes auf jede Weise jene früheren ethischen Schriften dem Leser ins Gedächtniss zurükkruft, man sehe nun auf die Methode der Untersuchung oder auf den Gang der Composition oder auf den Stil und die Sprache. Am stärksten freilich ist überall der Anklang an den Protagoras, der ja auch die ethische Frage allgemeiner behandelt als irgend ein anderes von jenen Werken. An dieses Gespräch erinnert die Pracht der Zurüstung und des Einganges, die Menge der zum Theil berühmten Personen, des Sophisten Vorliebe für lange aber keine Prüfung aushaltende Reden und sein entschiedener Widerwille gegen das Gespräch, die Berufung auf den lyrischen Dichter in ethischen Dingen, mit einem Worte nur nicht alles. Und wenn allerdings das Thema des Thrasymachos auch sehr bestimmt an den Gorgias erinnert, so trifft das nicht übel zusammen mit der Stellung, welche wir jenem Gespräch angewiesen haben, nämlich als Uebergang von der ersten Hauptmasse der platonischen Werke zu der zweiten. Diese Methode, das frühere durch Aehnlichkeit in Erinnerung zu bringen, ziemt nun freilich einem Schriftsteller ganz vorzüglich, dem schon die Form seiner Werke nicht gestattete, in den späteren sich geradezu auf die frü-

heren zu berufen; aber doch ist die ganze Erscheinung nicht hieraus allein zu erklären, sondern diese Absicht hätte leichter durch einzelne Andeutungen können erreicht werden. Vielmehr wenn wir Platons Meinung ganz verstehen wollen, dürfen wir nicht aus der Acht lassen, dass diese ganze Aehnlichkeit unseres Werkes mit den älteren ethischen Gesprächen auch am Ende dieses ersten Buches gänzlich verschwindet. Das Gewühl der Personen verliert sich, und niemand nimmt mehr Theil am Gespräch als Glaukon und Adeimantos, wiewol später noch einmal Alle als anwesend aufgeführte herbei gerufen werden. Nur ein einziges Mal regt sich Thrasymachos aber ganz versöhnt und beschwichtigt, gleichsam um anzudeuten, dass alle Fehde mit den Sophisten ein Ende habe. Auch die Methode ändert sich gänzlich; Sokrates tritt nicht mehr fragend als der Nichtwissende auf, der nur im Dienste des Gottes die grössere Unwissenheit aufsucht, sondern als einer der gefunden hat trägt er in strengem Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten vor. Ja auch dem Style nach tragen nur noch die nächsten Reden der beiden Brüder als den Uebergang bildend eine Aehnlichkeit mit dem bisherigen, hernach nichts mehr von dialogischer Pracht und reizender Ironie, sondern bündige Strenge allein soll den Preis gewinnen. Der gesammte Apparat der jugendlicheren Virtuosität glänzt hier noch einmal im Eingang, und erlischt dann auf immer, um so verständlich als möglich zu gestehen, dass alles Schöne und Gefällige dieser Art doch auf dem Gebiet der Philosophie nur in vorbereitenden mehr spornenden und anregenden als fördernden und befriedigenden Untersuchungen seinen Ort habe, dass aber, wo eine zusammenhängende Darstellung von den Resultaten philosophischer Forschung gegeben werden soll, solcher Schmukk mehr abziehend wirken als die vollständige Auffassung fördern würde. — In diesen vorbereitenden Reden werden aber einige Punkte aufgestellt, auf welche noch kürzlich aufmerksam zu machen nüzlich sein mag, da sie sich in der Folge bedeutend erweisen, ohne doch hier besonders herausgehoben zu werden. Der erste ist, dass bei der Vergleichung der verschiedenen eine Herrschaft ausübenden Künste der daraus entstehende Gewinn von dem eigentlichen Zwekk der Kunstübung ganz gesondert, und die Geschikklichkeit im Erwerben vielmehr als eine besondere Kunst aufgestellt wird, welche in solchen Fällen ein und derselbe Mann noch neben seiner anderen besizt. Dies giebt zuerst einen Aufschluss über das, was in früheren Gesprächen, vorzüglich dem Gorgias und dem Sophisten, über die Schmeichelkunst in allen ihren man-

nigfaltigen Verzweigungen gesagt wurde. Denn aus jeder Kunst kann eben so gut als aus der wahren Dialektik und Rhetorik eine Schmeichelkunst werden, wenn sie nur als eine Art und Weise der Erwerbtüchtigkeit behandelt wird. Es ergiebt sich aber daraus auch, was vielen der späteren Aufstellungen zum Grunde liegt, dass jede zumal herrschende Kunst, je höher sie gestellt sein und je reiner sie geübt werden soll, desto mehr von dieser Beimischung des Gewinnenwollens frei sein muss. Der zweite Punkt ist die von den Mitunterrednern sehr leicht, ja ohnerachtet mancher damaligen der Sache günstigen Umstände doch zu leicht zugestandene Behauptung, dass nämlich die, welche am meisten geeignet sind zu regieren, sich doch damit nur deshalb befassen, weil eine Strafe darauf steht, und wenn auch keine andere doch die, dass sie widrigenfalls selbst von Schlechteren regiert werden. Indess dürfen wir die Leichtigkeit, mit welcher dieser für den platonischen Staat höchst bedeutende Saz hier im allgemeinen durchgeht, ihm nicht zum Fehler anrechnen, da die besondere Art, wie er hernach in Anwendung gebracht wird, sich in einer höchst glänzenden Darstellung rechtfertiget. Drittens ist noch zu beachten, dass schon die lezte Verhandlung des Sokrates mit dem Thrasymachos die Wendung nimmt, die Gerechtigkeit nicht darzustellen als etwas nur zwischen zwei von einander gesonderten stattfindendes, sondern auch als etwas inneres, und so auch die Ungerechtigkeit als etwas innerlich Zwiespalt und Zerstörung anrichtendes, wenn sie den Theilen eines und desselben Ganzen gegen einander einwohnt. Durch welche Betrachtung nun auch der Weg gebahnt ist zu der Art und Weise, wie die Frage von der Gerechtigkeit im folgenden behandelt wird.

Die Bestimmung dieser Art und Weise und die Vorbereitungen zu dem beschlossenen Verfahren enthält nun der zweite Theil des Werkes, welcher das zweite und dritte und auch noch den Anfang des vierten Buches umfasst. Die Fortschreitung aber ist diese.

An jene Klage des Sokrates, dass der Begriff der Gerechtigkeit noch nicht aufgefunden sei, schliesst sich eine Deuterologie des Glaukon für den Thrasymachos, als habe dieser seine Sache zu früh aufgegeben, indem, dass die Gerechtigkeit mehr nuze als die Unrechtigkeit, noch keinesweges erwiesen sei. Denn als nüzlich gezeigt sei nur der Schein der Gerechtigkeit. Um sie aber recht zu prüfen, müsse man vielmehr den Gerechten denken mit dem ganzen Schein der Ungerechtigkeit belastet, dem Ungerechten

hingegen müsse man die Verborgenheit zugestehen, und ihn mit dem ganzen Schein der Gerechtigkeit ausstatten. Und nachdem Glaukon auf diese Weise die Ungerechtigkeit gepriesen, tritt auch Adeimantos auf, und stellt noch die Forderung, das Lob der Gerechtigkeit müsse auch von der Freundschaft der Götter schweigen, und nichts, was irgend Belohnung sei, dürfe in Betracht kommen, sondern nur, was beide an und für sich an dem Menschen ausrichten, sei die Frage. Wenn nun durch diese Forderung Platon gleichsam sich selbst überbietet, und die sokratischen Darstellungen im Gorgias und Phaidon, was diesen Punkt betrifft für unzureichend erklärt: so ist doch erst nun ein rein ethischer Boden gewonnen, und derselbe Sokrates übernimmt die geschärfte und erschwerte Aufgabe, und legt den Entwurf seines Verfahrens dar, dass er nämlich die Gerechtigkeit zuerst im Staat aufsuchen wolle, wo sie ja müsse in grösseren Zügen und also kenntlicher zu schauen sein, und dann erst werde er zur einzelnen Seele zurükkehren, um zu sehen ob und in wiefern sie auch da dasselbige sei wie dort. Dieser Entwurf ist auch ganz so und in derselben Ordnung, wie hier angekündigt, in dem folgenden dritten Hauptheil des Werkes ausgeführt, dieser zweite aber stellt nun zuvörderst zu jenem Behuf den Staat selbst dar, wie er entsteht und wie die Menschen in ihm und für ihn gebildet werden.

Hiebei ist nun zuerst merkwürdig, wie Sokrates den Staat zwar aus dem Bedürfniss entstehen lässt, welchem die ursprüngliche Verschiedenheit der Menschen zum Grunde liegt, weil nämlich nicht jeder zu allem was das Leben erfordert von Natur gleich geschikkt sei, und also auch nicht durch Uebung zu allem gleich gut gewöhnt werden könne; ohne dass er jedoch auch nur mit Einem Worte angäbe, wie doch die sich finden sollen, welche sich so einander ergänzen müssen. Allein wenn er auch den Staat als ein Werk der Noth ansieht: so ist doch seine Meinung gewiss nicht gewesen, dass er durch willkührliches Umhersuchen oder zufälliges Zusammentreffen der Einzelnen entstehen solle; sondern die allgemeine hellenische Voraussezung liegt dabei zum Grunde, dass jede verwandte Masse auch in einem kleinen Umfange — wie denn der deutsche Leser unseres Werkes nicht genug daran erinnert werden kann, dass Stadt und Staat im hellenischen eins und dasselbe ist — eine solche Vollständigkeit der Naturen hervorbringt, und jenes Bedürfniss ist nur aufgestellt als die gesellige Natur des Menschen repräsentirend, und das Geschäft des Staates besteht darin, das Nebeneinanderleben in ein geordnetes Durch und für

einander leben zu verwandeln, um so die Menschen in einem bestimmten Maass auf eigenthümliche Weise zusammenzuhalten. Auch dieses aber ist auf der andern Seite nicht ohne bestimmte Beziehung auf die Seele, sofern sie nicht nur hier, sondern auch anderwärts bei Platon als ein zusammengeseztes dargestellt wird, und zwar so, dass wenn ein menschliches Leben sein soll, keiner von ihren Bestandtheilen irgend eines von den andern entrathen kann. — Bedenklicher schon erscheint dieses, dass die Nothwendigkeit auf Krieg und Vertheidigung Bedacht zu nehmen, mit welcher die ganze Organisation des platonischen Staates auf das genaueste zusammenhängt, nur aus einem Streben nach Wohlleben abgeleitet wird, welches Streben doch Sokrates selbst eigentlich missbilligt, und nur die allereinfachste auf die Production der unentbehrlichsten Bedürfnisse sich beschränkende Gesellschaft für die eigentlich gesunde erklärt, auf welche Weise denn in dem Staat selbst, so lange er sich jener Gesundheit erfreut, nicht füglich eine andere Gesezgebung vorkommen könnte als gerade die, welche Sokrates am Ende dieses Theiles als unbedeutend übergeht, nämlich die über den Tausch und über die vertragsmässigen Handlungen. Wendet man nun aber eben dieses auch auf die Entstehungsart eines geordneten Zustandes in der Seele selbst an: so würden dann alle Tugenden auf einem krankhaften Zustande beruhen. Vielleicht jedoch ist nur jenes Lob eines ganz unentwikkelten gesellschaftlichen Zustandes, als sei er die eigentliche Gesundheit, nicht so ernsthaft zu nehmen als es in neueren Zeiten von Vielen ist gesungen worden. Denn wenn gleich auf die ungestüme Forderung der Andern Sokrates vorzüglich sinnliche Genüsse, Bequemlichkeiten und Künste, die im Verfolg grösstentheils verworfen werden, als dasjenige namhaft macht, was demnach eingelassen werden solle: so fehlen doch in der Beschreibung jener ursprünglichen einfachen Gesellschaft, wohlbedächtig möchte ich glauben, auch alle geistigen Elemente, ohne welche das Leben nicht zu leben ist. Auch hiervon liegt also die eigentliche Abzwekkung wol in der Bezugnahme auf die Seele, in welcher ja auch erst bei grösserer Mannigfaltigkeit sinnlicher Reizungen und bei sich vervielfältigender Thätigkeit die Tugend bestimmt hervortreten und der Gegensaz zwischen gut und schlecht sich entwikkeln kann, vorher aber nicht. — Nur das scheint freilich die Darstellung des Staates selbst zu sehr jener Beziehung aufzuopfern, dass weil in der Seele die Trennung der Functionen der Grund ist, worauf die ganze folgende Tugendlehre ruht, deshalb auch die Vertheidigung und Kriegführung, weil sie einer eig-

nen Function in der Seele entspricht, ohnerachtet doch das Kriegführen im Staate nur unterbrochen vorkommt, doch von allen andern Geschäften gesondert einen eigenen Stand bildet; so dass Platon hier als ein geschworner Vertheidiger, der älteste philosophische wahrscheinlich, der stehenden Heere erscheint. Und nicht einmal mit gehörigem Rechte, da man doch wol nur von den Führern des Heeres sagen kann, dass ihr Geschäft eine Kunst sei, die Leistungen des gemeinen Kriegers hingegen, sehe man nun auf das Thun oder auf das Erdulden, nichts in sich schliessen, wozu die Fertigkeit nicht vermittelst einer gymnastischen Erziehung auch neben jedem andern Geschäft erworben werden könnte, jene Bürgschaft aber, welche ein fester Wille das Bestehende festzuhalten gewährt, jeder Bürger muss geben können, so dass das platonische Kriegsheer, wie genügsam die Männer auch seien, doch immer eine unverhältnissmässige Last bleibt für die erzeugende Klasse. So leicht aber auch diesem Uebelstande wäre abzuhelfen gewesen, wenn er die gemeinen Krieger aus den Gewerbtreibenden genommen und nur die Anführer zu einer eignen Abtheilung gebildet hätte, er that es nicht, weil dann das eiferartige in der Seele keinen ganz eigenthümlichen und vollständigen Repräsentanten gehabt hätte im Staat. So sehr erscheint die Darstellung des Staates an und für sich hier untergeordnet, und alles nur darauf berechnet und dadurch bestimmt, dass er das vergrösserte Bild der Seele sein soll um an demselben die Gerechtigkeit besser zu erkennen.

Diese Unterordnung bestätigt sich auch durch das gleich folgende. Denn nachdem bestimmt worden, von welcher Gemüthsart diejenigen sein, und welcher natürlichen Vorzüge sie sich erfreuen müssten, welche den Staat vertheidigen sollen, wird doch nur unter dem leicht zugegebenen Vorwande, dass auch das nüzlich sein werde zur Untersuchung der Gerechtigkeit, von der Art ihrer Erziehung gehandelt. Und so ist es auch offenbar wol für die einzelne Seele von grosser Wichtigkeit, was hier als der Maassstab aufgestellt wird, wonach alle pädagogischen Mythen zu beurtheilen seien, dass sie nicht glaube, die Götter seien des Uebels Urheber. Denn das eiferartige, wenn es mit Anstrengung gegen die zerstörenden Neigungen kämpfen soll, wird beschwichtiget werden durch den Glauben, dass diese auch in den Göttern seien, und eben so wenig wird es auf schlichte Wahrheit kräftig dringen können, wenn ihm entgegnet werden kann, dass die Götter selbst sich ihren Lüsten zu Liebe verwandeln und Betrug ausüben. Auf die Verfassung und Anordnung des Gemeinwesens hingegen hat solcher Wahn un-

mittelbar keinen Einfluss, sondern nur sofern er die einzelnen Seelen verdirbt. — Dasselbe lässt sich von allem pädagogischen in diesem Theile des Werkes behaupten, dass es am meisten auf den Einzelnen geht und zwar in rein ethischer Beziehung, um in der Seele Eintracht hinsichtlich des Herrschens und Gehorchens zu bewirken, und damit jeder wesentliche Theil derselben nur das seinige thue und nicht darüber hinausgehe. Nur dass überall schon der Grundsaz berükksichtiget wird, der Staat könne nicht besser sein als die Masse der Einzelnen, weshalb denn seine Ruhe von der Unbeweglichkeit der Sitte abhängt und seine Trefflichkeit von der Tüchtigkeit der Einzelnen in ihrer Art. So wie auch bei der Maxime, dass unter den Vertheidigern nur diejenigen an der Regierung theilnehmen sollen, welche nichts im Stande wären zu thun als wodurch das Wohl des Ganzen gefördert wird, schon vorschwebt, was erst gegen das Ende des Werkes ausgeführt wird, dass nämlich die Vernunft allein beurtheilen könne, was auch den andern Theilen der Seele heilsam ist, und dass der Vernünftige allein den Werth auch der andern Lebensweisen zu schäzen wisse. Von dieser rein ethischen Abzwekkung auf den Einzelnen macht freilich eine Ausnahme die aufgestellte Lebensordnung für die Vertheidiger, die ganz zu dem eigenthümlichen des platonischen Staates gehört. Eben deshalb aber wird sie auch als eigentlich hieher nicht gehörig hier nur oberflächlich angelegt, und ist nur aus dem zu verstehen, was weiter unten ausführlich darüber gesagt wird. Wogegen das Gesez, welches am Ende dieses Theiles geltend gemacht wird gegen Adeimantos, dass die Glükkseligkeit im Ganzen des Staates sein müsse, nicht in einem einzelnen Theile, so wie auch die Vorschrift, dass Reichthum und Armuth gleichmässig von dem gemeinen Wesen müssten abgehalten werden, ganz hieher gehören, und nicht minder für die einzelne Seele gemeint sind als für den Staat. — Was aber ist zu antworten, wenn ein wohlmeinender jedoch etwas herber Wahrheitsfreund fragt, was denn in einem auf so rein ethischem Grunde erbauten Werke davon zu halten sei, dass Platon jene heilsame Unbeweglichkeit der Sitte vornehmlich durch ein falsches Vorgeben oder wie man sagt durch einen frommen Betrug zu erzielen meine, die Wahrheit der kindlichen Erinnerung nach Möglichkeit verfälschend, und mit göttlichen Befehlen und weissagenden Sprüchen Scherz treibend, so dass auch Sokrates selbst zaghaft genug mit diesem Theil seiner Rede ans Licht kommt. Diese Zaghaftigkeit jedoch ist wol mehr scherzhaft zu nehmen, als möchte jemand etwas handfest alles mythische ganz

und gar verwerfen wollen. Denn wenn Sokrates vorher das mythische überhaupt so erklärt, dass das meiste darin falsch sei, einiges aber auch wahr: so unterscheidet sich nun das gute von dem schlechten in dieser Gattung vornehmlich dadurch, wo die Wahrheit und wo die Dichtung ihren Siz hat. Hier nun ist nur die Darstellungsweise Dichtung, das Wesen der Sache aber ist wahr; und fast jeder einzelne Punkt wird anderwärts in strengem Zusammenhange mit den Grundansichten vorgetragen. Denn die Verschiedenheit der Naturen geht doch unter göttlicher Vorsehung hervor aus den geheimsten Thätigkeiten des planetarischen Lebens; und eine Erziehung, welche nichts anders will, als so lange die Zöglinge sich selbst noch nicht leiten können das so gewordene weiter entwikkeln, wird billig noch auf dasselbe Princip zurükkgeführt. Und als göttliche Ordnung erweiset sich das hernach von allen Seiten, dass ein Gemeinwesen untergehen muss, in welchem Unbefugte und innerlich nicht Berufene zur Herrschaft gelangen; so dass dieserhalb unserm Schriftsteller die Rechtfertigung wol nicht fehlen möchte. — Und auch das darf man ihm billigerweise wol nicht bloss als Furcht vor dem Missgeschikk des Meisters und Anderer auslegen, dass nachdem der Staat so weit erbaut ist, er sich weigert eine Gesezgebung über die Gottesdienste selbst zu machen, sondern diese dem vaterländischen Apollon überlässt. Wir wenigstens, die wir wissen, wie wenig immer die Neueren geschafft haben, die eine neue Verehrung des höchsten Gottes willkührlich und von frischem stiften wollten ohne geschichtliche Grundlage, dürfen wol dem Platon um so weniger ähnliches zumuthen, als er einer Zeit angehört, wo niemand eine Vorstellung haben konnte von einem Gottesdienste, der nicht volksthümlich wäre, und als er hier keineswegs wirklich Erdgeborne fabelhaft zusammenbringt auf irgend einem ganz neuen geschichtlosen Boden, sondern alles hier, wie abweichend auch von allem bisherigen, doch vollkommen hellenisch zugeht. Wenn sich Platon auch in den bisherigen Büchern schon muthig genug gegen alle die Idee des höchsten Wesens entwürdigende Fabelei erklärt: so war er zugleich zu tiefsinnig um sich der flachen raisonnirenden Göttervernichtung einiger Sophisten gleich zu stellen, und nicht vielmehr das wunderbare Gewebe von Naturahndung und geschichtlicher Sage in der hellenischen Götterlehre in Ehren zu halten und in guten Nuzen für seine Bürger verwenden zu wollen. Daher sei es ihm unverargt, dass er die Anordnung der heiligen Dinge in seinem Staat am liebsten dem

vaterländischen Gotte überlässt, dessen Sprüche aus den geheimnissvollen Tiefen des Mittelpunktes der Erde emporsteigen.

Und hier, nachdem die Grundlinien des Staates so weit entworfen sind, beginnt, deutlich genug bezeichnet dadurch, dass Sokrates den Adeimantos auffordert nun nicht nur seinen Bruder, sondern auch den Polemarchos und die Andern insgesammt herbeizurufen, der dritte Theil des Werkes, welcher nur den übrigen Theil des vierten Buches umfasst, aber doch nicht nur den Begriff der Gerechtigkeit aufstellt, sondern auch Erklärungen aller andern Tugenden, und zwar zuerst wie sie sich im Staate darstellen. Dann aber, nachdem gezeigt worden, dass und wie dieses Verfahren auf die einzelne Seele anzuwenden sei, werden dieselben Tugenden ebenmässig auch in dieser nachgewiesen.

Hier ist nun zuerst auffallend, dass die vier sonst schon bekannten Cardinaltugenden als den Begriff des Guten erschöpfend dargestellt werden, ohne irgend einen Beweis und ohne dass ein solcher schon früher in irgend einer andern Schrift wäre mitgetheilt worden. Und doch beruht auf dieser Voraussezung die Richtigkeit des ganzen Verfahrens; denn nur, wenn diese vier das ganze Gebiet der Tugend ausmessen, kann man sagen, wenn drei davon erklärt sind, müsse dann das noch übrige die Gerechtigkeit sein. Ja man kann auch nicht einmal annehmen, jener Beweis sei aus mündlichen Verhandlungen bekannt gewesen, oder in einer verloren gegangenen Schrift mitgetheilt worden. Denn ein solcher Beweis konnte nicht geliefert werden, ohne dass zugleich die vier Tugenden gründlich erklärt wurden; und sonach wäre in dem lezten Falle unser ganzes Werk überflüssig, und im ersten Falle wäre kein Grund, warum nicht der Beweis eben so gut wie die Erklärungen sollte schriftlich wiederholt worden sein. Platon ist also hierüber nur zu rechtfertigen, wenn das Gebäude, so wie es hier aufgeführt ist, sich in sich selbst hält, und das ganze Verfahren, wodurch die Erklärungen aller dieser Tugenden gewonnen werden, durch unmittelbare Anschaulichkeit die Ueberzeugung des Lesers so in Anspruch nimmt, dass er zu seiner Befriedigung nichts weiter vermisst. Wie nun die Tugenden zuerst im Staat aufgesucht werden, beruht die Vollkommenheit desselben ganz auf dem richtigen Verhältniss der drei Klassen, in welche Sokrates die Bewohner getheilt hat; und wenn die vier Tugenden dieses leisten, dass durch dieselben jede dieser Klassen in das rechte Verhältniss zu den übrigen und zu dem Ganzen tritt, so kann sich freilich dem Anerkenntniss, dass der Staat vermittelst derselben ein guter sein

müsse, niemand entziehen. Und bewundernswürdig muss wol jeder die Kürze und Bündigkeit finden, mit welcher dieses gezeigt wird; ja diese Kürze in der Ausführung selbst erscheint zugleich als die schönste Rechtfertigung für das gesammte ethisch vorbereitende Verfahren sowol in den frühern Büchern dieses Werkes als in den vorhergehenden Gesprächen. Wie genau nun auch in diesem Abschnitt alles auf den Staat bezogen sei: so wird doch unverkennbar immer auch schon auf die einzelne Seele im voraus Rükksicht genommen. So bei der Weisheit ist die Formel, dass nicht durch irgend eine Erkenntniss von etwas im Staat, sondern nur durch die vom Staate selbst und von seiner Art zu sein der Staat weise sei, vornehmlich um der Anwendung auf die Seele willen aufgestellt. Eben so die etwas zu leicht zugegebene Bemerkung, deren Richtigkeit für den Staat vielleicht erfolgreich zu bestreiten wäre, dass diese Erkenntniss nur einem sehr kleinen Theile der Bürger einwohnen könne, scheint mehr um der Seele willen hervorgehoben zu sein. Denn so wunderlich es auch klingt, dass die Vernunft soll der kleinste Theil der Seele sein: so ist doch gewiss das begehrliche, weil es sich so vielfach verbreitet, das grösste, und deshalb erscheint das einfache sich immer gleich bleibende und immer nur innerlichste natürlich als das kleinste. Auch bei der Tapferkeit ist die Bemerkung, dass die gegebene Erklärung zunächst die bürgerliche Tapferkeit sei, darauf zu beziehen, dass die Tapferkeit der einzelnen Seele nicht etwa nur das zu ihrem Gebiete habe, was sich aus den bürgerlichen Verhältnissen entwikkelt, sondern dass ihr gebühre alles, was je die Vernunft gebieten kann, gegen Lust und Unlust durchzusezen. Durch solche Andeutungen wird nun hernach die Anwendung der aufgestellten Erklärungen auf die Tugenden der einzelnen Seele noch mehr abgekürzt. — Nächstdem muss auch wol dieses dem Leser ziemlich gewagt und von vorn herein unklar erscheinen, dass alle andere Tugenden eher gesucht werden, und nur gerade die Gerechtigkeit, welche doch der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist, nicht nur bis zulezt aufgespart bleibt, sondern auch nicht einmal unmittelbar und geradezu gefunden und beschrieben wird, welches doch das einleuchtendste wäre, sondern nur als das übrig bleibende kommt sie auf einem indirecten Wege zum Vorschein. Das erste nun, dass sie bis zulezt aufgespart bleibt, kann man sich freilich schon daraus erklären, dass sonst weniger Veranlassung gewesen wäre, die anderen Tugenden auch auf eine genügende Erklärung zurükkzuführen; indess ist dies doch nicht der einzige Grund, vielmehr hängt beides,

dass die Gerechtigkeit zulezt und dass sie nur auf solchem Wege gefunden wird, genau zusammen, und es hat damit folgende Bewandtniss. Die Tugend im allgemeinen war schon früher beiläufig und im weiteren Sinne erklärt worden als diejenige Eigenschaft eines Dinges, vermöge dessen es sein eigenthümliches Geschäft gut zu verrichten im Stande ist. Nun sollen die vier Tugenden aufgefunden werden im Staat; in demselben aber waren uns aufgezeigt worden die drei Klassen oder Gattungen der Bürger, von denen zwei zwar jede ein eigenthümliches Geschäft im Staate verrichten, die dritte aber, die der Gewerbtreibenden, eine Mannigfaltigkeit von Geschäften umfasst, die aber nicht eigentlich Geschäfte im Staat sind, sondern jeder sucht nur durch Verrichtung des seinigen zunächst seinen eigenen Vortheil. Auf diese Weise nun zerfallen die vier Tugenden in zwei Klassen, denn jene beiden Gattungen haben vermöge ihres eigenthümlichen Geschäfts auch jeder eine eigene Tugend. Ein Staat nämlich sei noch so weise, er ist es immer nur durch die Weisheit seiner Hüter, und er sei noch so tapfer, so ist er es immer nur durch die Tapferkeit der Jugendblüthe jener Klasse, nämlich der Vorfechter, der dritten Gattung aber wird Weisheit und Tapferkeit auch nicht einmal zugemuthet. Nun ist freilich wahr, der Staat ist durch die Weisheit der Weisen nur weise, wenn diese Weisheit gesezgebend und leitend wirken kann, das heisst, wenn ihr Folge geleistet wird, und so auch nur tapfer durch die Tapferkeit der Vorfechter, wenn diesen wie den Regierenden das nöthige geleistet wird, und so scheinen zu diesen beiden Tugenden des edleren Theiles, denn die Weisheit liebenden sind doch immer nur eine engere Auswahl der Eifrigen, zwei andere des niederen zu gehören, nämlich der Gehorsam und der Fleiss, wodurch denn vier Tugenden unter die beiden Haupttheile des Staates gleichmässig und gleichartig vertheilt würden; und gewiss möchte von Seiten des platonischen Staates gegen eine solche Construction nicht leicht etwas einzuwenden sein. Allein Gehorsam und Fleiss sind nicht Besonnenheit und Gerechtigkeit, und die eigentliche Tugend worauf alles abgesehen ist, würde auf diese Art gar nicht sein gefunden worden, weder im Staat noch auf diesem Wege in der Seele, die Anwendung auf welche sich doch auch hier überall als die Hauptaufgabe erweiset. Geht man also auf die einmal angenommenen vier Tugenden zurükk, und bedenkt, dass Besonnenheit und Gerechtigkeit im Staate wenigstens sich in sofern anders verhalten als Weisheit und Tapferkeit, dass diese beiden nur Einigen zugemuthet, jene beiden aber niemanden

erlassen werden können: so folgt, dass Besonnenheit und Gerechtigkeit zwar das leisten sollen, was Gehorsam und Fleiss verbürgen, dass sie aber nicht ausschliessende Tugenden des einen Theils sondern gemeinsame Aller sein müssen. Auch so aber können sie sich, sofern sie dem edleren Theile einwohnen, nur auf die eigenthümliche Unfähigkeit und Bedürftigkeit des unedleren Theiles, sofern sie aber diesem einwohnen, nur auf die eigenthümlichen Tugenden des edleren Theiles beziehen; daher denn diese lezteren in der Darstellung nothwendig vorangehen mussten. Wie nun aber Besonnenheit und Gerechtigkeit selbst von einander unterschieden werden, und weshalb auch ohne Rükksicht darauf, dass die Gerechtigkeit am schikklichsten den Schluss macht, die Besonnenheit ihr auch an und für sich vorangehen müsse, das ist wol einer der schwächsten Theile der Darstellung, und zwar nicht nur, sofern diese Tugenden im Staat aufgezeigt werden, sondern auch in der Seele. Denn die Zusammenstimmung aller Abtheilungen darüber, welche herrschen soll, und die dem gemässe Thätigkeit einer jeden Abtheilung in Beziehung auf herrschen und gehorchen, dieses beides ist weit schwieriger auseinander zu halten, als es ist diese beiden Tugenden von jenen oder auch jene unter sich zu sondern; und deshalb scheint es nicht unangemessen, dass, nachdem die drei ersten Tugenden gefunden waren, soviel sonderbare und seufzerreiche Zurüstungen gemacht werden, um nun auch noch die Gerechtigkeit als eine besondere zu finden. Denn auf der einen Seite kann man sagen, dasjenige, dem die Gerechtigkeit erst die gehörige Kraft gebe, seien nicht sowol alle drei Tugenden, als vielmehr die Besonnenheit allein, indem die in dieser gesezte Zusammenstimmung durch Gerechtigkeit in That übergehe, also kräftig werde; dann aber sei auch auf der andern Seite in diesen beiden zusammen die ganze Vollkommenheit des Staates erschöpft; denn die Weisheit sei nur derjenige Theil der Gerechtigkeit, welcher der ersten, und die Tapferkeit derjenige, welcher der zweiten Abtheilung zufalle, indem es offenbar ungerecht wäre, wenn die Weisheitliebenden nicht Ideen entwikkeln und Geseze aufstellen, und eben so wenn die Eiferartigen nicht antreiben und abwehren wollten. Und eben so weiter unten, wo die gegebenen Erklärungen auf die einzelne Seele angewendet, und um die der Gerechtigkeit zu prüfen die bekannten Gemeinpläze vorgebracht werden, könnte man sagen, dass auch der Besonnene dies alles unterlassen würde aus Mangel an aufgeschraubten und unnatürlichen Begierden. Indess nehme dies niemand für einen bedenklichen Tadel gegen die

Sache selbst, welche dem Mittelpunkt des ganzen Werkes so nahe liegt. Dieser Tadel trifft höchstens die Aufstellung jener vier zusammengehörigen Tugenden, welche Platon offenbar genug nur mit richtigem praktischen Sinne aus Ehrfurcht für das Bestehende aufgenommen hat; wie sie denn schon auf dieselbe Weise aus dem gemeinen Gebrauch in die Lehrweise des Sokrates übergegangen sind. Statt dieser vier aber hatte Platon volle Freiheit auf der einen Seite die Weisheit, wenn er nur in dem vernünftigen Theil die Kraft erblikkte mittelst des Eifers die ganze Seele in Bewegung zu sezen, auf der andern Seite aber auch die Gerechtigkeit als die einzige Tugend aufzustellen. Er konnte entweder sagen, Staat und Seele seien tugendhaft durch jenes einzigen Theiles Tüchtigkeit und Kraft, oder auch sie seien es durch aller Theile richtige eigenthümliche Thätigkeit. Dass Platon, wie aus der Stellung, welche er der Gerechtigkeit in diesem Werke giebt, deutlich genug erhellt, das lezte vorgezogen hat, ist auf den Staat bezogen eine erwünschte Milderung eines sonst fast unerträglichen Aristokratismus. Denn wenn die Weisheit als die einzige Tugend angesehen wird: so haben auch nur die an der Regierung theilnehmenden, welche aus der gesammten Masse auch sich selbst ergänzen, allein Antheil an der bürgerlichen Tugend, und schon der nächst weitere Kreis, die Vorfechter nicht minder als der grosse gewerbtreibende Volkshaufe, sind von allem Antheil daran ausgeschlossen zu einem so strengen Gehorsam bestimmt, dass keine Thätigkeit anders von ihnen ausgehen darf, als der herrschende Theil geordnet hat; und wenn sich einer von beiden herrschsüchtig oder aus Eigennuz empört, so tragen nicht sie selbst die Schuld, sondern nur die Schwäche der Herrschenden. Da Platon aber die Gerechtigkeit als die in der That alle anderen in sich schliessende Tugend aufstellt: so haben nun alle wesentlichen Elemente des Staates gleichmässigen Antheil an der Sittlichkeit desselben. Von dieser Seite also muss die getroffene Wahl lobenswerth erscheinen. In Bezug auf die einzelne Seele aber würden wir nach unserer Denkungsart das Gegentheil unbedenklich vorziehen, und die Weisheit als einzige Tugend aufstellen, und wenn die sinnlichen Begierden noch so unmässig emporwüchsen, die Schuld davon lieber in der Schwachheit dès vernünftigen Theiles suchen, als dass wir jenem untergeordneten Vermögen einen eigenthümlichen Antheil an der Sittlichkeit beilegten. Und aus demselben Grunde würden wir schon gegen die vorangeschikkte Erklärung der Besonnenheit Einspruch einlegen, indem die Formel einer freien Zusammenstimmung aller Theile der

Seele in Beziehung auf das Regiment mehr einer ästhetischen als einer streng wissenschaftlichen Behandlung des Sittlichen angemessen ist. Und doch ist diese pythagorisirende Ansicht, die Tugend als Harmonie zu denken, welche erst dadurch in ihrer Vollendung erscheint, dass die Besonnenheit, als freie Zusammenstimmung der niederen Vermögen mit den höheren höher gestellt wird als die Mässigung, die nur eine von der Vernunft errungene Gewalt über die Anmassung der niedern Vermögen ist, diese Ansicht, welche von uns in einem vorzüglichen Sinne als heidnisch bezeichnet werden muss, ist doch nur zu sehr der Schlüssel des ganzen Werkes, und hängt mit allem auf das genaueste zusammen, was uns darin am meisten zurükkschrekkt, ja uns ganz verwerflich und frevelhaft erscheint. Denn hierauf zunächst beruht, dass die Ethisirung einer Gesellschaft vorzüglich von einem richtigen Verfahren bei der Erzeugung ausgehen muss; so wie auch des einzelnen Menschen Sittlichkeit zum grössten Theil davon abhängig wird, dass er glükklich geboren ist. Wenn es nun freilich im Staat, zumal ein Hellene sich nicht leicht einen solchen als eine Mischung aus zwei ganz ungleichartigen Massen denken konnte, zu aristokratisch gewesen wäre, der grössten Masse des Volkes die bürgerliche Tugend ganz abzusprechen, bei der Anwendung auf die Seele aber hieraus eine auch die wesentlichsten Unterschiede zerstörende Gleichmacherei entstehn muss: so sieht man wie das Verfahren bei Betrachtung der Tugend den Staat als das grössere zum Grunde zu legen, wie sinnreich es auch bevorwortet und wie kunstreich es durchgeführt sei, doch nicht ohne Gefahr ist, und wie auch der grösste Geist bei einer wissenschaftlichen Construction nicht ungestraft das Gesez der Einfachheit verlezt. Wird nun aber den niedern Seelenkräften soviel eingeräumt, dass sie durch sich selbst Antheil haben an der Tugend: so erscheint es da, wo diese drei Abtheilungen, die herrschende die vertheidigende und die erhaltende, auch in der Seele als vorhanden und als von einander verschieden nachgewiesen werden sollen, doch ziemlich willkührlich als ein allgemeiner Erfahrungssaz angenommen, dass das Eiferartige, wenn auch nicht immer mit der Vernunft, doch wenigstens niemals mit den Begierden sich verbinde. Vielmehr findet sich dieses Verderben in dem Ehrtriebe sowol als der Schaam, wenn sie einer falschen Meinung folgen, welche die angeschwellten Begierden lobt und die Aussprüche der Vernunft als Vorurtheile herabsezt; und gerade was Platon mit so gerechtem Eifer im Gorgias und im Eingange dieses Werkes gegen den Thrasymachos bestrei-

tet, könnte sich ohne ein solches Bündniss nicht so breit und geltend gemacht haben. Doch die Kritik über diese Gegenstände wird fast entwaffnet durch die nicht zu übersehende sehr bedeutende Aeusserung, dass eine recht genaue und gründliche Erkenntniss von der Seele bei diesem Verfahren nicht zu erlangen sei. Uebrigens aber ist die Nachweisung dieser drei Functionen in der Seele besonders durch die Anwendung der Methode auch sie zugleich im Grossen an den hervorstechenden Charakterzügen verschiedener Völker aufzuzeigen sehr schön und grossartig; obgleich manchem edlen Hellenen es sehr schlecht mag gefallen haben, dass der gepriesene Eifer doch nur der Thrazier und Skythe in seiner Seele sein solle, und überhaupt wol nicht ohne Einseitigkeit die oft zerstörende Rohheit dieser Völker einer engherzigen zwar und nur mechanischen aber doch der ganzen Menschheit erspriesslichen Kultur, wie die phönizische und ägyptische war, vorgezogen werden kann. — Weil aber die eigentliche Aufgabe nicht war, nur den Begriff der Gerechtigkeit aufzustellen, sondern vielmehr zwischen der gerechten und der ungerechten Lebensweise, welche von beiden förderlicher sei, zu entscheiden: so wird nun nach der Gerechtigkeit auch die Ungerechtigkeit als Vielthuerei und Auflehnung eines Theiles gegen die übrigen beschrieben; und Sokrates, obgleich er seinem Mitunterredner zugeben muss, die Sache sei schon abgemacht und unnöthig das übrige noch durchzunehmen, kündigt dennoch an, er wolle um der Vollständigkeit willen die verschiedenen schlechten Lebensweisen ihrem ganzen Verlaufe nach eben so im grossen an den verderbten Staatsformen nachweisen. Wie er nun dieses ankündigt am Ende unseres vierten und Anfange unseres fünften Buches, gerade so führt er es hernach im fünften Haupttheile des Werkes dem achten und neunten Buche durch. Hier aber wird er von Polemarchos und Adeimantos, denen auch Thrasymachos sich beigesellt, in andere Untersuchungen hineingezogen, welche das fünfte, sechste und siebente Buch einnehmend den vierten Haupttheil des Werkes bilden, aber ohnerachtet ihres bedeutenden Umfanges und noch bedeutendern Inhaltes doch schon hier und noch mehr am Anfange des achten Buches, wo der ursprüngliche Faden wieder aufgenommen wird, auf das allerdeutlichste als eine hineingeworfene und fast abgedrungene Episode bezeichnet sind.

Dieser ganze vierte Haupttheil knüpft sich an die Forderung des Adeimantos, dass Sokrates, ehe er auf die vorgezeichnete Weise weiter gehe, zuvor noch zur Vollendung des als Vorbild auf-

gestellten Staates, auch die eigenthümliche Erziehung derer, welche darin zur Regierung und Vertheidigung bestimmt sind, darstellen, und sich zugleich über die Geschlechtsverbindungen, aus welchen sie hervorgehn, näher als vorher geschehen erklären möge; und zwar fordert er dieses als etwas höchst wichtiges, nicht etwa für die Frage von der Gerechtigkeit, sondern für die richtige Verfassung des Staates, so dass also gegen jede etwanige gekünstelte Anwendung des in diesen Büchern verhandelten auf jene Hauptfrage von der Gerechtigkeit in der einzelnen Seele und von dem Verhältniss des gerechten Lebens zur Glükkseligkeit schon hiedurch protestirt wird. Die erste Erörterung nun über die Verbindung der Geschlechter unter der herrschenden Abtheilung des Staates, bezieht sich fast ausschliessend auf jenen dem Platon eigenthümlichen urbildlichen Staat, die zweite aber, von der Bildung zu dem was diese Männer und Frauen in sich vereinigen sollen, und besonders zur Philosophie handelnd, hat natürlich eine weit allgemeinere Abzwekkung, und ist als weitere Fortsezung dessen, was in den ersten Büchern über die allgemeinen Bildungsmittel für die erste Jugend gesagt worden ist, gleichsam eine allgemeine platonische Enkyklopädie und Methodologie für alle Wissenschaft, aus pädagogischem Standpunkt freilich, aber doch in dem allgemeinsten Sinne wie überhaupt eine durchgebildete Anordnung des Lebens in hellenischem Geiste die höchste Aufgabe der Philosophie war. — Was nun den ersten Abschnitt dieses Theiles, den von der Verbindung der Geschlechter anlangt, so scheint mir die Art wie er eingeleitet wird, wie Sokrates sich sträubt und die Sache gern umgangen wäre, gar nicht darauf zu deuten, dass er etwas aller Meinung zuwiderlaufendes und noch nie gehörtes hier zum erstenmal in das Gespräch der Leute bringen wolle; vielmehr finde ich darin die deutlichsten Spuren davon, dass diese Lehre schon früher, natürlich aus seinen mündlichen Vorträgen und den Mittheilungen seiner Schüler, bekannt war und eine spöttische Behandlung erfahren hatte, in welchem Falle dann Anspielungen der Komiker auf die platonische Gemeinschaft der Weiber für die Zeit der Abfassung des vorliegenden Werkes nichts beweisen könnten. Doch ist dies so sehr eine Sache des kritischen Gefühls ausserhalb aller Argumentation liegend, dass ich nichts thun kann als die Leser, welche sich auch für solche Fragen der historischen Kritik interessiren, zu einer aufmerksamen Betrachtung der Stelle aus diesem Gesichtspunkt einzuladen. Bei den Anordnungen nun, welche hier in Betreff der Geschlechtsverbindungen für jenen Staat aufgestellt wer-

den, liegt die Lehre von der Gleichheit beider Geschlechter zum Grunde, wobei allerdings zugestanden wird, dass das weibliche das schwächere sei, jedoch nicht auf solche Art, dass ihm für irgend eine ganze Gattung menschlicher Thätigkeit die Kräfte fehlten; also auch in dieser Beziehung im entschiedenen Streite mit der herrschenden Ansicht und Praxis seiner Zeit. Hat nun gleich das Christenthum im Ganzen denselben Weg eingeschlagen, insofern es überall den Zustand des weiblichen Geschlechtes der Gleichheit mit dem männlichen näher gebracht hat, als es ihn fand: so lässt sich doch keinesweges sagen, dass diese Lehre irgendwie mit zu den Annäherungen an christliche Denkungsart gehörte, die man bei Platon finden will. Vielmehr sind sowol die Gründe, von denen er ausgeht, als die Folgerungen, die er entwikkelt, von der Art, dass aus dem Standpunkte des Christenthumes auf das lebhafteste dagegen protestirt werden muss. Anstatt nämlich auf die Selbigkeit der Vernunft in beiden Geschlechtern zurükkzugehen, welche also auch im wesentlichen auf dieselbe Weise müsste entwikkelt und zur Herrschaft gebracht werden, woraus freilich keine Gleichheit gymnastischer Uebungen gefolgt sein würde, geht er um seinen Saz zu erweisen auf die Thiere zurükk, ohne dass ihm, so sehr er auch in die Tiefen der Natur einzudringen strebt, in die Augen gefallen wäre, wie zugleich mit der Steigerung des organischen Lebens auch der organische Gegensaz beider Geschlechter sich schärfer spannt, und also bei dem Menschen am stärksten heraustreten muss. Eben so wenig scheint er zu bedenken, welch ein grosser Unterschied in Bezug auf die gemeinschaftlichen Beschäftigungen daraus entsteht, dass Empfangen und Gebähren bei dem Menschen nicht periodisch ist, sondern von allem Einfluss der Jahreszeiten frei. Indess diese offenbar überragend physische Behandlung des Gegenstandes zeigt wol hinreichend, dass Platon ihn nicht sokratisch sondern weit mehr pythagorisch genommen hat. Wie nun ferner von der grösseren Gleichheit der Geschlechter aus die christliche Sitte den reinsten Begriff der Ehe und die vollkommenste Gestaltung des Hauswesens ins Leben gerufen hat: so hat den Platon seine Ansicht von dieser Gleichheit zu einer völligen Zerstörung von beiden verleitet, und dies ist es was jeder unserer Zeitgenossen von gesundem Sinn gern bis auf die lezte Spur aus diesem Werke verlöschen möchte. Allein diese Spuren führen sehr weit; ja ich möchte sagen hier concentrirt sich alles verfehlte der hellenischen Geistesentwikklung, und es zeigt sich deutlich das Unvermögen dieser Natur zu einer befriedigenden Ge-

staltung ethischer Verhältnisse. Auch Platon, dem man aus Missverstand häufig in dieser Beziehung ganz falsche Ehre angethan hat, ist in der bloss sinnlichen Ansicht des Geschlechtsverhältnisses so befangen, dass er für die Bestimmung des Geschlechtstriebes zu einer persönlichen Neigung kein anderes Motiv anerkennt als den Reiz, den die Betrachtung schöner sich mannigfaltig und lebhaft bewegender Gestalten hervorbringt, so dass ein geistiges Element in der Geschlechtsliebe ihm völlig fremd geblieben ist. Eine solche leidenschaftliche Neigung kann nun im platonischen Staate ihr Ziel nicht selbst erreichen, sondern sie ist nur ein mitwirkendes Motiv für die, welche die Brautleute zusammen führen. Diese aber müssen um den möglichsten Vortheil für das Gemeinwesen daraus zu ziehen, und doch zu verhindern dass über viel gewünschte Schönheiten kein Zwiespalt entstehe zu einem freilich insgeheim autorisirten Betrug ihre Zuflucht nehmen, und also mit der Wahrheit und Aufrichtigkeit das wesentlichste der persönlichen Sittlichkeit dem Gemeinwesen zum Opfer bringen. Aus demselben Reiz der Schönheit dürfen sich aber auch Neigungen in Männern zu Jünglingen entwikkeln; und keinesweges hat Platon auch nur das Recht der plastischen Naturkraft hoch genug geachtet um solche Richtung des Triebes durch die Schaam besiegen zu wollen, sondern als Lohn der Tapferkeit sollen diese Neigungen begünstigt werden, so dass das Bestreben sich bürgerlich hervorzuthun durch die Aussicht das Schönste aus beiden Geschlechtern zur Beute zu erlangen genährt werden darf, und dass auf solche Weise zum Gemeinnüzigen und Guten gespornt werden zu können, noch zu den Vorzügen der edleren Naturen gehört, wovor unser sittlicher Rigorismus mit Recht zurükkschrekkt. Ja man sieht nicht nur, dass auch an den Edelsten sinnliche Leidenschaftlichkeit als ein bedeutendes Motiv gutgeheissen wird; sondern man sieht kaum, dass in solchem Leben noch eine andere Entstehungsweise einer freien persönlichen Zuneigung übrig bleibt. Auf der andern Seite muss man freilich gestehen, wenn das einmal richtig ist, dass die Wächter, damit in ihnen kein eigennüziges Wesen aufkommen könne gegen den Gemeingeist, kein Eigenthum haben dürfen: so folgt nur gar zu leicht, dass sie auch kein Hauswesen haben können und keine Ehe; und dann erscheint die Gemeinschaftlichkeit der Erzeugung und der Erziehung als die leichteste Auskunft. Wenn aber als die schönste Frucht dieser Maassregel eine erweiterte Brüderlichkeit gepriesen wird, welche allem Zwiespalt am besten vorbeugen kann: so erstrekkt sich diese doch nicht weiter als der Um-

fang jenes gemeinschaftlichen die Dunkelheit unterirdischer Vorbildung der Erderzeugten nachahmenden Erziehungshauses; und darum könnte unter diesem Gesez immer nur eine sehr kleine Gemeinheit bestehen und sich erhalten, wie auch die Platonische nur sein sollte, und wie auch neuerlich in Amerika auf den sehr ähnlichen Grundsaz gemeinschaftlichen Erwerbes und einer von der zartesten Kindheit an gemeinschaftlichen Erziehung, nur eine kleine Gemeinde hat zu Stande gebracht werden können. In solchen untergeordneten Formen aber können die Geschikke des menschlichen Geschlechtes nicht erfüllt werden, sondern nur durch grosse bürgerliche Vereine, denen überall das abgeschlossene Hauswesen als ausgebildete organische Einheit zum Grunde liegt. Was also auch einem solchen aus Unwahrheit und Leidenschaft zusammengekünstelten Gemeinwesen geopfert wird: das alles kann doch nichts grosses herbeiführen. Sonst aber sind in diese Darstellung völkerrechtliche Maximen besonders über das Verhalten im Kriege verwebt, welche strengen Tadel der hellenischen Unsitte in sich schliessend den Weg zur Veredlung derselben vorzeichnen, wiewol Platon auch hier in dem Gegensaz von Hellenen und Barbaren befangen bleibt. — Indem nun dieser erste Abschnitt unseres vierten Haupttheiles mit dem Zugeständnisse schliesst, dass der beschriebene Staat nur als Vorbild sei gezeichnet worden, um nämlich aufzustellen unter welchen Bedingungen eine vollkommne Gerechtigkeit und ein solcher Mann möglich sei, dass man aber in der Wirklichkeit zufrieden sein müsse mit dem, was durch die grösstmögliche Annäherung an jenes Vorbild zu erreichen sei: so wird doch als diese Annäherung angegeben eine strenge Sonderung derer, welche als untergeordnete Naturen nur an die Dinge gewiesen sind sowol mit ihrer Arbeitsamkeit und Geschäftsführung als mit ihrer Schaulust, und derer, welche sich als edlere für die Ausbildung des reinen Erkenntnissvermögens eignen, und sich von der verworrenen Mannigfaltigkeit der Dinge zu der klaren Einheit der Begriffe zu erheben vermögen, zu dem also, wozu auch der platonische Sokrates in den früheren Gesprächen so oft diejenigen unfähig erweiset, welche sich doch theils selbst mit der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten befassen, theils mit der Bildung derer welche regieren sollen. Die Forderung aber soll den Zwekk haben, auch in dem wirklichen Gemeinwesen jene Klasse ganz vom Regimente auszuschliessen, damit die Staatsgewalt immer allein in den Händen derer sei, welche auch philosophiren. Hier handelt es sich nun nothwendig um eine Erklärung dessen, was man unter Philosophiren zu verstehen hat,

und Platon giebt diese in einer ziemlich gedrängten Verhandlung, worin er so weit auf die Principien zurükkgehend als er musste, um nicht geradezu sich selbst zu citiren, doch sichtlich alles voraussezt, was wir aus den Gesprächen kennen, als deren Kern der Sophist anzusehen ist. Und indem er nun genau an sein Thema sich haltend auseinandersezt, dass eine Natur, welche im Stande ist diese Richtung zu verfolgen, auch alle die Eigenschaften besizen muss, welche zum Regieren gehören, versezt er seine Leser aus der fantastischen Welt seines Staates plözlich, wiewol nur auf kurze Zeit, wieder mitten in die damaligen Verhältnisse, offenbar um ein wenig Raum zu gewinnen zur Selbstvertheidigung gegen einen Vorwurf, der oft und auch kürzlich wieder erneut worden ist, dass nämlich er selbst das Vaterland im Stich lasse, und auch die ausgezeichneten Naturen unter den Jünglingen dem öffentlichen Leben abwendig zu machen suche. Adeimantos nämlich nimmt, als Sokrates jenen Saz ausgesprochen, die Parthei der Gegner, welche sich auf die Erfahrung berufen, dass immer diejenigen, welche sich mit der Philosophie so ernsthaft beschäftigen, dem Staate unnüz geworden sind. Sokrates aber verschanzt sich, um seinen Saz zu vertheidigen, hinter die Behauptung, dass man von dem damaligen ganz verderbten Zustande aus die Sache nicht beurtheilen könne, und sezt nun auseinander wie in solcher allgemeinen Verwirrung die wahrhaft philosophischen Naturen durch schlechte Behandlung untergehen, und dann schlechte Leute von der gewerbtreibenden Klasse sich auf eine scheinbare Weise der Philosophie bemächtigen. Diese Schilderungen, in deren einer man den Alkibiades und ähnliche nicht verkennen kann, die andere aber die rhetorisirenden Sophisten vorzüglich trifft, bringen noch immer die Gegenstände der früheren Platonischen Polemik vor Augen, um sein Verfahren zu rechtfertigen. Zugleich aber auch um dasselbe durch die stillschweigende Erklärung zu beschliessen, dass wenn nicht andere Grundsäze im Staat geltend gemacht werden könnten und richtigere Sitten und Lebensweise der Lehre zu Hülfe kommen, Menschen dieser Art doch immer wieder auftreten würden. — Und so macht dieses den Uebergang zu dem zweiten Abschnitt dieses Theiles; worin die Bildung derer, die zum Herrschen bestimmt sind, genauer beschrieben werden soll. Hier nun wird die Idee des Guten als der höchste Gegenstand dargestellt, welchem das Erkenntnissvermögen des Menschen sich zuwenden kann; leider freilich so als ob auch die hier bewiesene gewiss nicht häufig anzutreffende Meisterschaft in speculativer Darstellung an diesen Gegenstand nicht

hinanreiche; sondern die befriedigende Behandlung desselben wird an ich weiss nicht was für einen noch weit herrlicheren Ort gewiesen, hier aber das Gute nur in Bildern und durch weitere Ausführung bildlicher Rede als die Quelle aller Erkenntniss und alles Seins, also auch über beides gestellt, auf das herrlichste gepriesen, so jedoch, dass unläugbar auf das, was hierüber im Philebos theils angedeutet theils ausgeführt worden, zurükkverwiesen wird. Und bei weitem erfreulicher ist hier der Vortrag als dort; ja eben dieses Bild, dass die Idee des Guten sich zu dem Gebiet des Erkennbaren verhält wie die als sein Ebenbild von dem Guten erzeugte Sonne zu dem Gebiet des Sichtbaren, gewährt durch eine treffliche Benuzung aller sich ergebenden Verhältnisse eine klare und reinliche Uebersicht des ganzen Gegenstandes, dass nämlich die Vernunft sich zu dem Erkennbaren verhält wie das Auge zu dem Sichtbaren, und dass wie Licht und Auge — wobei man sich erinnern mag, welche Selbstthätigkeit in Bezug auf das Licht dem Auge schon in früheren Darstellungen beigelegt wurde — zwar nicht selbst die Sonne, aber doch das ihr mehr als alles andere verwandte sei, so auch die eines solchen Ausflusses des Guten bedürftige menschliche Vernunft in der Thätigkeit des Erkennens nicht das Gute selbst, aber doch das ihm am meisten unter allem verwandte. Und es gewährt einen tiefen Blikk in eine bei unserm Schriftsteller nicht mit Unrecht sehr geheimnissvoll behandelte Gegend, wie sich Platon die Identität des Seins und des Bewusstseins gedacht hat, dass es nämlich derselbe Ausfluss des Guten, das geistige Licht, dass ich so sage, ist, welcher dem erkennbaren Wesen der Dinge oder den Begriffen die Wahrheit und der Vernunft das Vermögen zu erkennen verleiht, welches eben so die Wahrheit ihres Wesens ist. Dieses aber will sagen, dass die Vernunft irgend etwas nicht anders als in Beziehung auf die Idee des Guten und vermittelst derselben erkennen kann, und dass dem ganzen Gebiet des Sichtbaren oder, wie wir wol sagen dürfen, des Wahrnehmbaren überhaupt, gar kein Sein entspräche, sondern es in der That nichts wäre als der ewig unruhige Fluss des Nichtseienden, wofern nicht durch die lebendige Einwirkung der Idee des Guten dieser Fluss festgehalten, und es so erst etwas würde, was, wenngleich auch noch an dem unstäten und unruhigen theilnehmend, doch auf das wahre Sein bezogen werden kann. Ueber dieses alles zwar findet der Leser nur leise Andeutungen, aber sie führen den Aufmerksamen in Verbindung mit dem oben bei der allgemeinen Erklärung der Philosophie vorgetragenen auf die früheren dialektischen

Gespräche zurükk, die sich nun zu solchen Resultaten verklären. Wenn aber auf der einen Seite die beiden Gebiete des Sichtbaren und Erkennbaren neben einander gestellt auch mit einander verglichen werden, so fehlt auch hier nicht ihre schon bekannte Unterordnung. Ist die Sonne nur ein Bild des wesentlichen schlechthin Guten: so verhält sich auch das leibliche Licht eben so zu dem geistigen, und ist von dem geistigen Gebiet aus betrachtet nur die Finsterniss, in welcher jede Seele umhertappt, die von dem Reiz der irdischen Sonne bezaubert ohne weiter hinauf zu streben allein bei den von ihr erleuchteten Dingen weilt. Und wie sich das ganze Gebiet des Sichtbaren als Bild verhält zu dem des Erkennbaren: so giebt es in jedem von beiden wieder den ähnlichen Unterschied, ein in seiner Art wahres und dessen Bild. Hier nun kann es überraschen, dass die mathematischen Gedankendinge, Zahl und Figur, als Bilder der Ideen angegeben werden; indess wollen wir immer zufrieden damit sein, dass dieser Zweig der Verstandesthätigkeit hier seine feste Stellung bekommt, und wir zugleich einen Schlüssel erhalten für den platonischen Gebrauch der Zahl und Figur auf dem philosophischen Gebiet und für Platons Verhältniss zur pythagorischen Schule in dieser Beziehung. Sehr merkwürdig sind auch die Erklärungen über das Verhältniss der mathematischen Methode zur dialektischen, wiewol sie mit jener Bestimmung in gar keiner Verbindung stehen, ausgenommen durch ein hier auch gar nicht angedeutetes Mittelglied, sofern nämlich die mathematischen Voraussezungen auch als Bilder eigentlicher Anfänge, Principien, betrachtet werden können. So wenigstens wäre es nach diesen Reden dem Platon ganz angemessen sich von denen zu unterscheiden, welche das Wesen der Dinge selbst durch Zahl und Figur bestimmen zu können glauben, und wähnen, dass sie im philosophischen Sinne des Wortes erkennen, während sie nur mathematische Verknüpfungen machen. Wenn aber schon früher die wirklichen Dinge, als das wahre auf dem Gebiet des Sichtbaren, auch Bilder der Begriffe genannt worden sind, so haben doch vor ihnen die mathematischen Productionen als dem Gebiet des Erkennbaren angehörig mit Recht den Vorrang, und so entstehen für die erkennende Thätigkeit jene vier Stufen: der Augenschein hat die Bilder, der Glaube die wirklichen Dinge, die anschauliche Einsicht hat die mathematischen Gegenstände und die eigentliche Erkenntniss hat die Ideen zum Gegenstand. An diese Abstufung soll nun die ganze Reihe der Studien für die zur Herrschaft bestimmten sich anknüpfen; und damit wir diese desto besser übersehen

und die Abwechselung zwischen Studien und Ausübung schätzen lernen, führt uns Sokrates aus der Mitte dieser Untersuchungen plötzlich in jene Höhle, in welcher uns der Lebensgehalt und Zustand derer, welche, weil es ihnen unmöglich ist sich mit ihren Augen der geistigen Sonne zuzuwenden, den Schein und die Bilder, nämlich die sichtbaren Dinge, für das Sein und Wesen selbst halten, mit so grellen Zügen dargestellt wird, dass man kaum sieht, wenn auch die Wissenden von der eignen Glükkseligkeit, deren sie droben geniessen, absehen und sie dran geben wollten, weshalb es nur der Mühe lohnen sollte ein solches dürftiges Leben zu leiten, an dem nichts zu verbessern ist und nichts zu verlieren, so dass wahrlich der kein gemeiner Vaterlandsfreund ist, welcher auch hierauf, wie hier gefordert wird, den grossartigen Spruch anwendet, nicht darauf komme es an, dass irgend ein Theil des Ganzen sich ausgezeichnet wohlbefinde. Bleibt aber aller Leitung ohngeachtet die grosse Masse sich gleich, — und anders scheint sich Platon das Leben nicht vorzustellen, und eine Fortschreitung, welche auch das Volk ergriffe, in seine Gedanken nicht mit aufgenommen zu haben — so kann doch auch die grossmüthigste Hingebung nur in sofern lohnen, als es hiedurch allein möglich wird aus dieser Masse immer wieder bei jedem neuen Geschlecht die edleren Naturen herauszufinden und einem besseren Loose entgegenzuführen. Nimmt man nun hinzu, dass die Bevölkerung in seinem Staat, in den wir nun wieder zurükkgeführt werden, sich eben auch nicht mehren soll, und das Verhältniss zwischen den Ernährern und Verzehrern ihm auch in sehr bestimmte Grenzen eingeschlossen erscheinen musste: so kann man sagen, die Aufgabe des platonischen Staates, und also der gesammten menschlichen Thätigkeit im Grossen betrachtet, sei keine andere als die menschliche Natur in ihren einmal gegebenen Verhältnissen ohne Verschlimmerung zu erhalten. So dass unser Weiser als der strengste und eigentlichste Vertheidiger der Stabilität erscheint. — Wie nun die kleine Auswahl der edleren Naturen für ihr besseres Loos geprüft und allmählig eingeübt und gewöhnt werden sollen, das entwikkelt Platon zunächst durch eine zierliche Zurükkführung dieses Bildes von der Höhle auf das ursprüngliche von der Sonne, wo sich dann von selbst ergiebt, dass die Fähigkeit in die Sonne selbst hineinzusehen nur durch mannigfaltige Vorübungen erworben werden kann. Wie nun die gemeinsamen gymnastischen und musikalischen Uebungen der Kinder unvermeidlich viel mit Bildern schon des mythischen wegen zu thun hatten, und die ganze Entwikklung des kindlichen

Lebens im Gebiete der wirklichen Dinge also des Glaubens spielt: so liegen natürlich die Vorübungen der erwachseneren Knaben ausgezeichneter Art ganz in dem Gebiet der Anschaulichkeit und Einsicht, welches die mathematischen Disciplinen in ihrer natürlichen Stufenfolge ausfüllen. Doch unterscheidet Platon auch hier zwei verschiedene durch ein Paar streng gymnastische Jahre getrennte Verfahrungsarten, die erste ist der Vortrag dieser Wissenschaften, ihm nur uneigentlich so genannt, jeder für sich, wiewol immer schon — mit Beseitigung bloss empirischen Verfahrens und jeder praktischen Beziehung auf die wirklichen Dinge — nur auf die Zahl an sich, die Figur an sich und so auch auf die Bewegungen und Verhältnisse an sich gerichtet; die andere aber ist die Aufstellung dieser Disciplinen in ihrer Verwandtschaft und ihrem Verhältniss zu der Natur des Seins, und nur diejenigen, die bis hierher zu folgen und dies zusammenzuschauen vermögen, werden für dialektische und also auch königliche Naturen erkannt. Aber auch diese gelangen erst spät und nachdem sie sehr ungleich ihre Zeit zwischen dem erwünschten wissenschaftlichen Leben und dem unerfreulichen Dienst in der Höhle haben theilen müssen, zugleich zur Anschauung der Idee des Guten und zur Herrschaft, welcher sie jedoch jezt nur abwechselnd den kleineren Theil der Zeit zu widmen haben, den grösseren aber der Betrachtung weihen dürfen, bis sie endlich zur guten Stunde von Allen gepriesen das zeitliche gesegnen. Und hiemit hat sich nun Sokrates, nachdem er noch erst einen flüchtigen Wink gegeben, auf welche Weise, wenn erst nur einmal wahre Philosophen die Gewalt in Händen hätten, ein solcher Staat zu Stande kommen könne, der ganzen Aufgabe, die ihm Adeimantos gestellt hatte, vollständig entledigt, und kehrt am Anfang des achten Buches dahin zurükk, wo ihm diese grosse Einschaltung war aufgegeben worden, und wir nehmen nun von diesem sonderbar erfundenen Staate Abschied. Soll es nun vergönnt sein hier noch ein Paar Worte über denselben zu sagen: so möchte ich zuerst aufmerksam darauf machen, wie wenig Platon, was man ihm doch nicht selten zum Vorwurf macht, ein Verächter seines Volkes gewesen, wie grosses er vielmehr von der hellenischen Natur gehalten, da er nicht nur ihr allein eine hervortretende Entwikklung des wissbegierigen Elementes in der menschlichen Seele zuschreibt, sondern auch darauf rechnet unter einer so mässigen Bevölkerung, wie wir uns für seinen Staat vorzustellen haben, jene seltene Vereinigung von Eigenschaften, und zwar stark genug um alle diese Uebungen und Prüfungen glükklich zu

bestehen bei so vielen Einzelnen, selbst das weibliche Geschlecht mit eingerechnet, anzutreffen, dass es ihm nie an Herrschern fehlen werde, wenngleich vor dem funfzigsten Jahre niemand zur höchsten Gewalt gelangt und dann mehrere einander abwechselnd ablösen sollen. Vielleicht würden wir selbst in unsern volkreichen Staaten es nicht auf uns nehmen dieses zu bewirken, nur lässt sich eben bei der gänzlichen Verschiedenheit unserer Bildungsweise der Versuch nicht anstellen. Indessen sind wir doch dahin gekommen, von allen denen, welche einen grösseren Einfluss auf die Gesellschaft ausüben wollen, eine Verbindung wissenschaftlicher Bestrebungen mit den kriegerischen und umgekehrt zu fordern. Und wenn wir nicht begehren können, dass diejenigen, welche die höchste Gewalt auszuüben haben, die am meisten dialektischen Naturen sein sollen: so umfasst dafür die höchste Gewalt bei uns nicht unmittelbar so vieles als bei Platon; und wir rechnen doch sehr darauf, dass diejenigen, welche am meisten im Reich der Begriffe leben, indem sie mannigfaltig auf den Unterricht einwirken, auch vorzüglich die öffentliche Meinung bilden werden, welche doch immer, wenn auch unbewusst, der höchsten Gewalt das Maass giebt. Ja wir können es, wenn auch augenblickliches Unheil nicht immer sollte zu vermeiden sein, doch mit ziemlicher Zuversicht dem eiferartigen Element, in dessen Entwikklung wir den Alten so weit voraus sind, anheimstellen zu unterscheiden, wo selbstsüchtige oder schmeichlerische Sophisterei die Person des Philosophen spielen und die Darstellung der Idee des Guten verfälschen will.

Nachdem nun auf diese Art, von jenem vollkommenen Staat, welcher eigentlich nur gebaut ward um die Gerechtigkeit im grossen zu zeigen, auch diejenigen Grundzüge, die hiemit nicht in unmittelbarer Verbindung stehen, entworfen sind: so wird, wie es schon am Ende des vierten Buches geschehen sollte, der Beantwortung der Frage näher getreten, welches Leben das wünschenswertheste sei. Hiebei wird nun eben so verfahren wie bei Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit. Denn auch die unvollkommnen Gemüthszustände müssen sich erkennbarer und grösser in den von jenem Urbilde abweichenden unvollkommnen Verfassungen darstellen, und es kommt darauf an diese aufzustellen und immer weiter abwärts zu betrachten, bis endlich in dem verderbtesten Staat auch die vollkommenste Ungerechtigkeit zum Vorschein kommt. Dieser fünfte Haupttheil des ganzen Werkes, der nun die ursprüngliche Frage zur Entscheidung bringt, umfasst das achte und neunte Buch. Das ganze Verfahren scheint in einem gewissen Widerspruch

damit zu stehen, was Platon oft und deutlich genug zu verstehen giebt, dass nämlich sein Staat niemals in der Wirklichkeit bestanden habe, und auch keine Noth sei, dass er jemals bestehen werde. Denn wenn dieses ist, wie kann er doch die Staatsformen, welche unter den Hellenen wirklich geschichtlich geworden sind, denn von anderen ist überall nicht die Rede, als eine Stufenfolge von Umwälzungen darstellen, die er aus jenem idealischen auf geschichtliche Weise entwikkelt? Dies geschichtliche ist also allerdings nur Form, die aber sehr nahe lag, weil sich in der That die verschiedenen Verfassungen nicht selten in derselben Reihe gefolgt sind, und es soll dadurch nur der verschiedene Abstand von der Vollkommenheit anschaulich gemacht werden, und zwar nur um eben dieses allmählige Herabsinken des sittlichen Werthes in den einzelnen Seelen desto besser zu verstehen; und diese rükläufige Bahn, welche die einzelne Seele durchgeht, erscheint immer als die Hauptsache. Ausgehend also von dem vollkommenen Staat, welcher die Vereinigung aller Tugenden im Grossen darstellt, hat Platon zunächst die Aufgabe zu zeigen, wie das unvollkommne aus dem vollkommnen entsteht; denn, wie sich hernach das unvollkommne immer mehr verschlimmert, das scheint weit weniger schwierig zu sein. Wie nun sein vollkommner Staat dadurch allein irgend eine Zeit lang bestehen kann, dass die Vermischung der Geschlechter nach richtigen Grundsäzen von den Weisen geleitet wird: so muss offenbar der Anfang der Verschlimmerung in einem Fehler bei diesem Verfahren seinen Grund haben, und Platon nimmt daher seine Zuflucht zu einem unvermeidlichen Geschikk, vermöge dessen irgend einmal nicht dieselbe Weisheit in diesem Geschäft beobachtet werde. — Wird nun hievon irgend bedeutend abgewichen, und es fehlt an den gehörig temperirten Naturen: so muss Verringerung des Gemeingeistes und Aufregung der Selbstsucht die Folge davon sein. Dieses treibt dann zur Auflösung sowol des bisherigen Verhältnisses der zur Herrschaft bestimmten Männer und Jünglinge unter sich als auch ihres gemeinsamen zum Volk, und hierin liegt schon der Keim zum gänzlichen Untergang der Verfassung, und also alles dessen, woran die Tugend im grossen geschaut werden kann. Auf dieselbe Weise wird dann auch dem gemäss, dass die Verfassung eines Staates allemal der vorherrschenden Gesittung angemessen ist, weiter hinabwärts von den einzelnen Seelen gezeigt, wie sie unter gewissen Verhältnissen der Abstammung aus einem Staat solche werden, welche den Typus des nächst schlechteren in sich tragen, und wie sie dann die ihnen

gemässe Verfassung allmählig hervorrufen. Es ist indessen nicht zu läugnen, dass wenngleich die hier aufgestellten Bilder verschiedener sittlicher Gemüthszustände nicht nur an und für sich betrachtet mit treffender Wahrheit gezeichnet sind, sondern auch in Bezug auf die Hauptmomente der platonischen Philosophie bestimmte Abstufungen bilden, je nachdem, wenn einmal der kleine Theil zurükkgedrängt worden, durch welchen die ganze Seele weise ist, dann noch das Eiferartige oben ansteht, und das Begehrliche, sei es nun mehr als Geldliebe oder mehr als Genussliebe, nur neben sich hat, oder wenn auch jenes zurükktritt, je nachdem dann die verschiedenen Begierden sich freundlich mit einander vertragen in der Seele oder eine einzige sich die Alleinherrschaft erzwingt: so ist doch die Art, wie die eine dieser Gemüthsverfassungen aus der andern entsteht, nicht recht an und für sich verständlich, sondern nur vermittelt durch das Vorhandensein jener verschiedenen bürgerlichen Verfassungen; und das Uebergehen dieser in einander ist zwar mit grosser Wahrheit und unmittelbar verständlich gezeichnet, eigentlich aber sollten sie selbst dem obigen Grundsaz gemäss nur aus dem Vorherrschen der analogen Gesinnung in der grossen Mehrheit der Einzelnen richtig verstanden werden können. So dass es das Ansehen gewinnt, als ob gleichsam wider Willen des Schriftstellers die politische Darstellung, die genau betrachtet nur als Apparat hier steht, eine hervorragende Selbständigkeit und unabhängige Geltung gewinne. Dies zeigt sich noch auf eine besondere Weise bei der tyrannenähnlichen Gemüthsverfassung, wo Eros zwar und Dionysos als Alleinherrscher im Gemüth auch ohne alle politische Beziehung verständlich sind, die schwermüthige Gemüthsstimmung hingegen, wiewol man von selbst einsieht, dass sie ebenfalls einen despotischen Charakter annehmen kann, entbehrt doch in diesem Zusammenhang der psychologischen Begründung, wie sie denn auch wol nicht auf dieselbe Weise und in demselben Maass als die erotische und bakchische Ausschweifung bei einzelnen idiotischen Männern vorzukommen pflegte; nur die eigentlichen Tyrannen, zumal auch wie Platon selbst deren hatte kennen gelernt, stellen nicht selten diesen Typus in seiner ganzen Schroffheit dar. Doch wird der Leser über diese kleinen Anstösse sehr leicht hingeführt, indem die treffende Zeichnung der grossen Züge ihn fortreisst. Unter ihnen ragt vorzüglich im Anfang des neunten Buches ein geheimnissvolles psychologisches Moment hervor, ein Gedanke, der selten mit angeführt wird, wo von den Vorandeutungen des christlichen im Platon die Rede ist, der mir aber als das

tiefste erscheint, was er in diesem Sinne ausgesprochen hat, dass nämlich die Keime auch zu den verkehrtesten Ausschweifungen selbst in den edelsten und reinsten Gemüthern verborgen liegen, in diesen aber nur während der Willenlosigkeit des Traumes sich regen, da sie hingegen in schauderhafte Thaten hervorbrechen können, wenn in einer Seele Vernunft nicht mehr die Herrschaft behauptet. Unläugbar ist wol überhaupt das Bild der tyrannischen Seele, wie für die ganze Abzwekkung dieses Theiles, indem es ja die vollendete Ungerechtigkeit darstellt, das wichtigste, so auch in allen einzelnen Zügen das gelungenste, und giebt zugleich den bestimmten Eindrukk davon, mit welcher ahndungsvollen Sorge Platon überall in der ausgearteten Demokratie seines Vaterlandes solche tyrannische Gemüther sich entwikkeln sah. An diese Schilderung der tyrannischen Seele schliesst sich nun ohne allen Ruhepunkt der eigentlich das ganze Werk vollendende dreifache Beweis davon, dass das gerechte Leben allein auch das wahrhaft förderliche sei, das ungerechte aber nicht. Eine Mehrheit von Beweisen für einen und denselben Saz, wenn es nicht etwa nur verschiedene Formen für einen und denselben sind, und die Mehrheit also nur scheinbar ist, erregt allerdings einen gewissen Verdacht, weil Mangel an Vertrauen zu jedem einzelnen zum Grunde zu liegen scheint; und hier könnte man noch besonders sagen, wen die bisherige Schilderung von einer wohleingerichteten Herrschaft der Vernunft nicht überzeuge sowol als reize, an dem müssten auch wol andere Beweise verloren sein. Und doch würde uns eine bedeutende und schlagende Auseinandersezung über das Verhältniss der Vernunft zu den andern beiden Seelentheilen fehlen, wenn Platon nicht noch diese Beweise hinzugefügt hätte. Verhält es sich nun auch nicht ganz so mit ihnen, dass sie genauer genommen nur einer und derselbe wären: so sind sie doch durch eine sehr natürliche Steigerung mit einander verwandt. Der erste nämlich trifft streng genommen nur jene vollendete Ungerechtigkeit. Denn sind schon die Begierden vielfältig und bilden den grössten Theil der Seele, sie vertragen sich aber, weil nicht alle zugleich befriedigt werden können, um einen Wechsel der Herrschaft: so kann man zwar freilich nicht sagen, dass das geschieht, was die ganze Seele will, aber doch auch nicht, was der grösste Theil derselben nicht will, sondern dieser grösste Theil bleibt frei und ist einverstanden. Daher folgen nun auf diesen besonderen Beweis noch zwei allgemeine, beide auf die Dreitheiligkeit der Seele Bezug nehmend, und voraussezend jeder von diesen habe seine eigenthümliche Lust, und

seine Herrschaft bilde eine eigenthümliche Lebensweise. Sollen nun diese verglichen werden: so kann dies auf eine mehr subjective Weise geschehen, wenn man danach fragt, da es einen Schiedsrichter zwischen ihnen nicht giebt, indem nichts weiter ist in der Seele, welcher von ihnen wol ein richtiges Urtheil haben könne über die andern sowol als sich selbst. Dann aber auch mehr objectiv lässt sich fragen, ob nicht der Lustgehalt, den sie gewähren, rein als Lust gemessen werden kann und abgeschäzt. In diesem lezten Beweise nun wird vieles vorausgesezt, was über die Verschiedenheiten der Lust schon im Phaidon gesagt ist, vornehmlich aber im Philebos, welcher überhaupt, aus diesem Standpunkt angesehen, als der rechte unmittelbare Vorhof unseres Werkes erscheint. Und diesem vollständigen Beweise für die gute Sache der Gerechtigkeit sezt nun Sokrates noch die Krone auf durch ein neues Bild von der Seele. Ich sage neues, weil doch kein getreuer Leser wird umhin können, bei dem hiesigen an jenes im Phaidros aufgestellte zurükkzudenken, vom Zweigespann und seinem Führer. Vergleicht man nun beide: so würde jenes ein treffliches Kunstwerk geben, wenn ein Bildner oder Maler es ausführte so wie Platon es angelegt; und auch in Worten entwikkelt es eine vielbewunderte und auch wahrhaft bewundernswerthe Pracht der Darstellung und Zierlichkeit der Anwendung. Das unsrige hingegen erscheint in der Darstellung roh und fast vernachlässigt, und die Anwendung ist höchst prosaisch Zug für Zug der vorangegangenen didaktischen Darlegung folgend. Ja wollte man es versuchen als Bild auszuführen, so wird es, was ja auch wohl zu fühlen Platon sich deutlich genug merken lässt, abentheuerlich gerathen, und sich wenig besser ausnehmen als jene wohlbekannten asketischen Konterfeie des menschlichen Herzens, in welchem der Böse wohnt und aus welchem alle bösen Gedanken hervorgehen. Dazu aber, um alle in diesem Werke aufgestellten Lehren von der Seele festzuhalten und sich die einzelnen Verhältnisse daran zu vergegenwärtigen, ist es trefflich ausgedacht, und es ist vielleicht nur um so wirksamer, als es den Pinsel oder Meissel nicht verträgt, sondern nur in Worten gebildet sein will. Bedenkt man aber, wie, wenn anders unsere Anordnung etwas gelten darf, Platons gesammte Seelenlehre, sofern er sie überwiegend ethisch behandelt, gleichsam zwischen diese beiden Bilder eingespannt ist: so wird man noch tiefer in das Vergleichen hineingezogen. Keines von beiden zwar vertritt die menschliche Seele als eine vollkommne Einheit, und macht, was daran unterschieden werden kann, aus einem gemein-

samen Mittelpuncte begreiflich; aber doch ist das wunderlich zusammengesezte Unthier immer noch mehr eine lebendige Einheit als jenes Zweigespann. Die Eintheilung ist im wesentlichen dieselbe, aber sie tritt in dem unsrigen weit reiner hervor, zumal auch, was dort gänzlich fehlt, die Mannigfaltigkeit des begehrlichen mit ausgedrükkt ist. Und so kommt man allmählig dahin an dem früheren die üppige Fülle, die sich etwas gefallsüchtig gebehrdet, theils der rhetorischen Form jenes früheren Werkes, theils der Jugendlichkeit des Verfassers zu gute zu halten, und in dem unsrigen auch die stark mit jenem kontrastirende Anspruchlosigkeit als tugendhafte, der in dem Werk selbst aufgestellten Lehre vollkommen angemessene, Entsagung auf mimische Virtuosität zu loben. Und wie dieses Bild den eigentlich ethischen Gesammtinhalt des Werkes wiederholt, und alle einzelnen Tugenden an demselben dargestellt werden, erscheint es gewiss als ein vollkommen würdiger Schluss dieser Bücher. Denn das ist es eigentlich; die Aufgabe ist gelöst, indem die Vorzüglichkeit des sittlichen Lebens bewiesen ist; ja auch die Bedingungen, unter denen ein solches zu Stande kommen kann, sind aufgestellt. Und wenn Fragen, die über die Aufgabe hinausgehen und sich nur auf das grosse in das ganze Werk verwebte Bild des vollkommenen Staates beziehen, einschaltungsweise beantwortet worden sind: so wird nun auch dieses herrliche Bild selbst gleichsam mit dem Schwamm überzogen, indem, wie man nach vollendetem Bau das Gerüste wieder abbricht, Sokrates ausdrükklich erklärt, dass dieser Staat nur in Reden vorhanden sei, auf der Erde aber nirgend, und er lässt ihn nur als ein himmlisches Bild stehen, dem gemäss jeder sich selbst einzurichten habe, und dann auch nur dieses Staates und keines andern Geschäfte betreiben könne.

Wenn also hier am Ende des neunten Buches jeder Leser befriedigt scheiden würde, und nichts zur Sache gehöriges vermissen: so kann es doch keinesweges nur Darstellung Sokratischer Unersättlichkeit im Reden sein sollen, dass er, als ob er hier gar nicht am Ende wäre, gleich etwas neues anknüpft, und zwar ohne auch nur zu verschnaufen, als ob sonst Mitunterredner und Hörer nicht wieder würden anziehen wollen. Vielmehr müssen wir um so begieriger sein auf den Inhalt dieses sechsten Haupttheiles, der das zehnte Buch erfüllt und nun erst die eigentliche Schlussmasse bildet, weil ja offenbar ist, dass Platon doch muss eine dringende Nothwendigkeit gehabt haben, dieses noch hinzuzufügen ehe er sein Werk entlassen konnte. Die Zusammensezung dieses Theiles ist

aber folgende. Der erste Abschnitt geht noch einmal auf die Poesie zurükk, aus deren Gebiet freilich noch vom dritten Buch her etwas abzumachen war, nämlich wie Schilderungen des Menschen beschaffen sein müssten, um mit Nuzen in dem Unterricht der Jugend gebraucht zu werden. Dieses konnte, wie auch damals gesagt worden war, nicht eher abgemacht werden, bis die Hauptfrage entschieden sei, worauf es bei diesen Darstellungen immer herauskomme, ob auch Ungerechte könnten glükklich, Gerechte aber elend sein. Sonach konnte dieses gar nicht eher aufgenommen werden als hier; aber niemand würde auch vermisst haben, wenn es unterblieben wäre. Denn es liegt nun schon zu Tage, dass Platon dem Anschein nach ganz gegen die unter uns geltend gewordenen Regeln die strenge poetische Gerechtigkeit in diesem Kunstgebiet muss gehandhabt wissen wollen. Indessen ist er ja auch zufrieden, wenn der Gerechte nur auch unter den Martern und Beschimpfungen sich als einen Glükkseligen erweiset, und dagegen werden wol auch unsere Kunstrichter nichts einzuwenden haben. Statt aber dieses hier auseinanderzusezen, nimmt er die allgemeine Anklage gegen die gesammte mimische Dichtkunst wieder auf, welche auch dort schon vorgekommen war; nur wie er dort mehr gezeigt hatte, dass die Wächter selbst nicht dürften Mimik treiben: so verbreitet er sich hier mehr über den Nachtheil den es bringen muss, wenn man mimische Darstellungen auch nur anhört und ansieht. Wenn nun darin freilich Platon recht hat, dass die Dichter übel daran wären, wenn sie nur vollkommen Gerechte darstellen sollten: so ist doch deshalb nicht nothwendig, dass Menschen von andern Gemüthszuständen mit verführerischem Lobe dargestellt werden. Und eben so wenig ist zu verkennen, dass Platon von einer gar geringen Voraussezung ausgeht, sowol wenn er meint, jeder sei schon geneigt den weichlichen Gemüthserregungen, die er in der Gesellschaft zu bekämpfen sucht, wenigstens in der Einsamkeit nachzuhängen, als auch, wenn er es selbst den Trefflichsten auf den Kopf zusagt, dass sie von der Strenge gegen sich selbst immer etwas nachlassen würden in Beziehung auf das, was öffentlich dargestellt nicht nur übersehen werde, sondern gelobt und bewundert. So dass der Tadel doch eigentlich nicht die dramatische und dramatisirende Dichtkunst an und für sich treffen kann, sondern nur für eine gewisse niedere Stufe sittlicher Bildung, und auch nicht im allgemeinen, sondern wieder nur die hellenische Art und Weise derselben, bei welcher aber Platon den historischen Werth auch gar nicht scheint berükksichtigt zu haben. Um so mehr aber muss es

überraschen, dass Sokrates mit vollkommner Zuversicht behauptet, diese Kunst werde sich nie gehörig vertheidigen können, und die Fehde zwischen der Philosophie und ihr sei, wie sie uralt ist, so auch immer fortwährend auf Tod und Leben. Es findet sich jedoch, wie denn das auch eines solchen Werkes ganz unwürdig wäre, nicht die leiseste Spur, als ob Platon in einer durch die Komiker gereizten Stimmung geschrieben hätte, ohnerachtet sie höchst wahrscheinlich seinen Staat schon vom Hörensagen komödirt hatten, ehe noch dies Werk öffentlich hervortrat. Sondern dass sie es nur mit der Seele in ihrem dermaligen kaum kenntlichen, sondern auf das vielfältigste entstellten Zustande zu thun hat, und wiewol so weit von der Wahrheit entfernt, doch für etwas wahres gehalten sein will, dies ist es, was ihm den Streit gegen sie als unerlasslich darstellt. Und wenn er in der entsprechenden Stelle des dritten Buchs sich selbst mehr dem Tadel bloss zu stellen, als sich einigermassen zu entschuldigen sucht, weil sich nämlich der vollkommne Schriftsteller so wenig als möglich und immer nur zur höchsten Nothdurft der mimischen Darstellung bedienen solle, welches Maass er doch gar sehr überschritten hat: so scheint er sich nun auf der einen Seite von dieser Methode für die Zukunft ganz haben lossagen zu wollen, auf der andern Seite aber sich stillschweigend zu rechtfertigen, dass wenn er zwar Sophisten, Rhetoren und Staatsmänner, wie sie gar nicht sein sollten, redend eingeführt, er doch, weit entfernt von jeder verführerischen Lobpreisung, nur darauf ausgegangen sei, ihren eigentlichen Werth aufzudekken und sie als warnende Beispiele darzustellen. Und wie Platon auch von seinem Staate zulezt nur geredet als von einem Urbilde dem man sich annähern soll: so schliesst er auch hier ganz milde damit, dass wo diese Kunst nicht ganz zu verbannen ist, man doch immer gegen ihre Zaubereien auf seiner Hut sein und sie anhören müsse als hörte man nicht. — Wie nun dieses um der Tugend willen und aus Sorge für sie nicht anders gehalten werden soll: so schliesst sich nun hieran der zweite Abschnitt, welcher, was freilich einen vortrefflichen Schluss bilden muss, zu den Belohnungen der Tugend zurükkehrt, und uns mehr an das zweite Buch verweiset. Denn dem dort ausgesprochenen Verlangen, dass die ganze Frage ohne dergleichen einzumischen entschieden werden solle, sei völlig genüget; nun aber erfordere die vollkommene Wahrheit zu jenen zurükzukehren. Da nun hierbei, wie schon am Anfang angedeutet worden, von Belohnungen in diesem und jenem Leben die Rede sein soll: so wird zuerst von der

Unsterblichkeit der Seele gehandelt, welche Lehre ohnedies, wenn sie hier ganz übergangen wäre, jeder Kenner von Platons Art und Kunst, in diesem Werke fast schmerzlich würde vermisst haben. Fast ebenso wunderbar aber scheint es, dass dieser grosse Gegenstand ganz leicht auf kaum ein Paar Blättern abgemacht ist. So dass man fast denken möchte, lieber könnte sich Sokrates ihn haben als sonst schon nachgewiesen und bekannt von seinen Freunden zugeben lassen. Und freilich ist es ihm mehr um die nachherige Beschreibung des jenseitigen Zustandes zu thun, als um den Beweis, und wir dürfen diesen nur ansehen als eine Nachlese gleichsam zu den ausführlichern Verhandlungen im Phaidon. Der Beweis, der hier geführt wird, ist aber von der Art, dass er, zugegeben — was schon in beiden früheren Gesprächen immer vorausgesezt, im Phaidon auch einigermassen ins Licht gesezt wird durch die Widerlegung des Sazes, dass die Seele nur Stimmung sei — dass nämlich die Seele als ein für sich bestehendes mit dem Leibe nur verbundenes von ihm aber ganz verschiedenes Wesen zu denken ist, in der That vollkommen hinreicht, weshalb wir auch auf die früheren Beweise hier gar nicht zurükkgeführt werden. Da nun ferner in der folgenden Beschreibung die Unsterblichkeit ganz streng in der Form der Seelenwanderung erscheinen soll: so wird nach der Unsterblichkeit überhaupt auch noch bewiesen, dass die Zahl der Seelen sich immer gleich bleibt. Auch im Phaidon ist die Seelenwanderung schon indirect aufgestellt, indem ein Kreislauf zwischen Leben und Tod so gesezt wird, dass keine andere Art wie die Beseelung entstehe übrig bleibt, was im Phaidros gar nicht auf dieselbe Weise heraustritt, der daher auch in dieser Beziehung unserem Werke ferner liegt als der Phaidon. In diesem ist auch das Argument, aus welchem jene Gleichheit der Seelenzahl erwiesen wird, schon angegeben. Wenn aber im Phaidon die Unsterblichkeit auch daraus dargethan wird, dass nur zusammengesextem zukomme auch aufgelöst zu werden, die Seele aber eben nicht zusammengesezt sei: so könnte man einwenden, dass ja in unsern Büchern Platon sie ganz eigentlich zusammenseze aus drei Theilen. Deshalb nimmt nun Sokrates dasselbe hier umgekehrt auf, und beweist unsterbliches könne nicht leicht viel unähnliches und verschiedenes an sich haben, und giebt zu verstehen die Seele erscheine hier gar nicht so wie sie ursprünglich sei, sondern theils mit fremden Zuthaten beschwert, theils auch manches ursprünglichen beraubt. Was kann also anders die Meinung sein, als dass jener Tang und jenes Muschelwerk, das dem Glaukos angewachsen

ist durch den langen Aufenthalt in der Tiefe des Meeres, wie ja auch, was wir andersher schon wissen, die Seele hier auf ähnliche Weise in eine dunkle Tiefe eingetaucht ist, die mancherlei Gestaltungen des Begehrlichen darstellen soll, so dass nur das Vernünftige entweder allein oder in Verbindung mit dem Eiferartigen das ursprüngliche Wesen der Seele ausmacht, wie denn auch jenes schwerfällige Beiwerk sich wenig eignet zur Wanderung durch die himmlischen Räume. Nur ist hiermit für unsere Denkart schwer zu vereinigen, dass die thierischen Seelen der Art nach so ganz dieselben sind mit den menschlichen, dass diese auch können Thiere werden und jene Menschen, und schwer ist doch zu glauben, dass Platon dies nur der pythagorischen Ueberlieferung zu Liebe sollte angenommen haben, ohne es zu assimiliren. Die Thierseelen müssen also nach ihm auch ursprünglich die Ideen geschaut haben, nur dass sie, und zwar wie wir im Timaios belehrt werden, in Folge ihres ersten menschlichen Lebens, in einen solchen Organismus gebannt zu gar keiner Erinnerung gelangen können. Sie sind sonach diejenigen Seelen, welche ihres ursprünglichen Wesens grossentheils beraubt erscheinen, wogegen man wieder sagen kann, dass, da jede Gattung nur wenige und einfache Begierden entwikkelt, sie weniger mit jenen fremdartigen Zuthaten beschwert sind als diejenigen menschlichen Seelen, in welchen sich das gesammte Heer der Begierden darstellt, was denn wol einen Grund abgiebt, beide einander gleich zu stellen. Auch diese Theorie stimmt also mit jener zusammen, welche in der richtigen Leitung der plastischen Naturkräfte innerhalb des menschlichen Geschlechtes den einzig richtigen Anfang findet für alle Bemühungen die Menschen zur Weisheit und Gerechtigkeit zu bilden. Und eben so kann man sagen, dass die pädagogischen Einrichtungen des platonischen Staates ein ganz neues Licht erhalten durch das, was hier über den Einfluss des gegenwärtigen Lebens auf das künftige gesagt wird. Denn dort oben, wo in kunstreicher Verbindung des unvermeidlichen Geschikkes und der freien Wahl die neue Lebensentscheidung fällt, kommt alles darauf an, dass die Seele richtig zu wählen geeignet sei, und nicht von den Eindrükken dessen, was ihr in dem vorigen irdischen Leben begegnet sein mag, zu stark beherrscht werde um das ihrem innern Zustand angemessene und ihn fördernde ergreifen zu können. Nur freilich scheint jene Kunst die Geschlechtsvermischung zu leiten etwas ins Gedränge zu kommen, wenn doch auf diese Weise eine ganz fremde und ungehörige diesem Staat gar nicht verwandte Seele sich einschleichen

kann; und es lässt sich nicht recht absehn, unter welche besondere göttliche Obhut diese Angelegenheit gestellt sein muss, damit solcher Unfall sich nicht eher ereignen könne als bis auch in der Ausübung der Kunst selbst bedeutend ist gefehlt worden, wenn man nicht sagen will, dies sei wol ein weit würdigerer und wichtigerer Gegenstand als alle kleinen Angelegenheiten eines einzelnen Lebens für jenes schöne Vertrauen, dass dem, welcher der Gottheit lieb ist, alles zum Besten dienen muss, und diese Auskunft kann uns genügen als habe Platon selbst sie gegeben. Endlich hat in dieser Darstellung auch noch jener Wechsel zwischen der seligen Wanderung durch die himmlischen Räume und der Rükkkehr in das Gebiet des Werdens eine offenbare Aehnlichkeit mit dem für das Leben der Hüter des Staates angeordneten Wechsel zwischen der längeren Zeit, welche sie der philosophischen Betrachtung weihen und dadurch dem Sterbenwollen oder vielmehr Todtseinwollen des Weisen sein Recht angedeihen lassen dürfen, und der auch nur eintägigen Rükkkehr in jene Höhle zu dem lästigen Geschäft des Herrschens. So dass auch in dieser Beziehung Platon sich das nicht will nehmen lassen, bei der Anordnung seines Staates auf die ewige Ordnung des Ganzen gesehen zu haben. Doch alles dieses heraus zu finden hat Platon fast nur dem Leser überlassen; offenkundig aber trägt der ganze Abschnitt den Zwekk vor sich die Seele des Hörers auf alle Weise zu erwekken und anzutreiben, dass sie sich der Gerechtigkeit befleissigen und ja nicht irgend etwas anderes für förderlicher achten solle. So ist er eingeleitet, und so endet er wieder; daher konnte auch, was dazu nicht beiträgt, nur angedeutet werden, und das weiter ausgeführte ist nur als Abschweifung anzusehen. Aber ganz nahe mit jenem Hauptzwekk verbindet sich auch hier wieder der Widerwille gegen die mimische Dichtkunst und besonders den Homeros, dessen Helden recht absichtlich die meisten Beispiele abgeben von schlecht wühlenden Seelen; nur Odysseus, der leidenschaftlose, ist durch die Erfahrungen seiner Wallfahrt klug geworden, und Platon würdiget ihn als Vorbild aufzustellen für die Wahl einer von öffentlichen Geschäften zurükkgezogenen Lebensweise.

Nun wir aber mit unserer Zerlegung an dem Ende des Werkes angekommen sind, ist die Frage wol sehr natürlich, wenn es sich damit so verhält, wie es sich uns, indem wir der Gliederung desselben auf das genaueste nachgingen, ergeben hat, dass die ursprünglich aufgestellte Frage von der Förderlichkeit eines gerechten und sittlichen Lebens in der That das Ganze beherrscht, so dass

alles, was sich hierauf nicht bezieht, nur als Ausschweifung anzusehen ist: woher kommt uns denn das Werk zu der Ueberschrift vom Staat, neben welcher die andere vom Gerechten sich gar nicht hat geltend machen können? Wie kommt es, dass das Werk, man kann wol sagen seit es vorhanden ist, immer nur unter jenem Namen ist angeführt worden, so dass er zum mindesten auf die unmittelbaren Schüler Platons zurükkgeht? Ja kann man nicht sagen, Platon selbst sei mittelbar wenigstens der Urheber desselben, da Sokrates im Eingang zum Timaios offenbar von diesen Gesprächen redend selbst zu sagen scheint, sie hätten der Hauptsache nach vom Staate gehandelt? Und so wenig geschieht dies etwa nebenbei, dass vielmehr die ganze Idee des Timaios und Kritias, so wie dessen was Hermokrates vortragen sollte, sich gerade hieraus entwikkelt. Muss man nicht also doch diesem Platonischen Sokrates selbst am meisten glauben? und würde er nicht lächeln über die hier gegebene Zerlegung des Ganzen, mit der es darauf hinausläuft, die Gerechtigkeit wäre die Hauptsache? Spricht nicht dafür, dass er seinen Staat hier keineswegs als blosses Gerüst aufgeführt, auch die Ausführlichkeit mit welcher dasjenige im Staat behandelt wird, was keine unmittelbare Anwendung auf die Gerechtigkeit leidet? Und wenn die Vermuthung nicht ohne Grund aufgestellt ist, dass dieser idealische Staat, schon ehe Platon ihn in unsern Büchern beschrieb, von seinen mündlichen Unterweisungen her ein Vorwurf für spöttische Anspielungen geworden war: soll man glauben, jene mündlichen Vorträge seien den schriftstellerischen Werken auch in allen Formen so ähnlich gewesen, dass Platon auch dort das Ideal des Staates nur als Gerüst für seine Tugendlehre aufgeführt habe? Dies sind freilich bedeutende und gewichtige Gründe; aber auch unsere Darstellung des Werkes in seinem ganzen Zusammenhange hat doch keinen andern Urheber als denselben Platonischen Sokrates, dessen eigenen Hinweisungen wir auf das genaueste nachgegangen sind. Weshalb nun sollen wir glauben, er habe in dem Werke selbst über dessen eigentlichen Zwekk nur Scherz getrieben, und den Ernst erst hernach ganz plözlich im Timaios herausgekehrt? Den lezteren allein zu hören, wäre offenbar wenigstens eben so einseitig als auf ihn gar keine Rükksicht zu nehmen. Will man aber doch von diesem Punkt ausgehen, dass die Darstellung des Staates der eigentliche Hauptzwekk sei: so wäre doch kaum zu begreifen, warum absichtlich der Schein des Gegentheils hervorgerufen wäre. Und wenn man auch erklären könnte, warum Platon mit diesem Hauptzwekk die Untersuchung über die Gerechtigkeit

verbunden habe: so wäre doch die Art und Weise, wie dieses geschehen ist, dann ganz widersinnig. Viel natürlicher wäre es gewesen, den Hauptgegenstand geradezu einzuführen, und dann, nachdem das innere Leben des Staates beschrieben worden, zu sagen worin eines solchen Ganzen Gerechtigkeit und Besonnenheit bestehe, worauf dann die Anwendung auf die einzelne Seele und die in dieser Hinsicht immer noch unerledigt gebliebenen ethischen Aufgaben sich ganz von selbst würde ergeben haben. Also ein ganz umgekehrtes Verhältniss dieser beiden Hauptgegenstände und der sich auf sie beziehenden wesentlichen Theile des Werkes müsste dann stattfinden. Und wenn freilich unter dieser Voraussezung leichter begriffen werden kann, dass die Institutionen über die Verbindung der Geschlechter mit solcher Ausführlichkeit behandelt werden: so müsste alsdann wiederum, was mit den Belohnungen der Tugend zusammenhängt, als blosse Nebensache viel weiter zurükktreten, und dieser Gegenstand könnte sich unmöglich so hervordrängen, wie es hier theils durch die Art und Weise der Ausführung, theils dadurch geschieht, dass diese Darstellung als Rükkkehr des Endes zum Anfang das Ganze ganz eigentlich abschliesst. Andere Verhandlungen, wie die über das Wesen der Dialektik, über die Bedingungen dieser geistigen Thätigkeit und ihr Verhältniss zu den übrigen, und eben so die über die mimische Dichtkunst verhalten sich wol zu beiden Voraussezungen gleich; und die Frage, wie sie mit dem Hauptthema nothwendig zusammenhängen, ist in beiden Fällen gleich schwer zu beantworten. Es scheint demnach nicht, dass für die klare Einsicht des Zusammenhanges auch nur das mindeste gewonnen wird, wenn man das ganze Werk nur als Darstellung der normalen Staatsverfassung ansehen will; wiewol auch auf der andern Seite, wenn es lediglich Apologie der Gerechtigkeit sein soll, eine Unverhältnissmässigkeit übrig bleibt und eine Ueberfüllung mit ungehörigem Nebenwerk, welche auch die voranstehende Darstellung des Zusammenhanges keineswegs zu verbergen gesucht hat. Was bleibt also übrig als zu gestehen, dass der Platonische Sokrates hier ein doppelgesichtiger Janus ist? In dem Werke selbst redet das rükkwärtsgekehrte Gesicht, und dem haben wir bis jezt zugehört; im Timaios lässt sich das vorwärtsgekehrte vernehmen. Damit aber hängt zusammen, dass in dem Werke selbst so viele früher gestellte Aufgaben wieder aufgenommen und vorher vereinzelte Untersuchungen verknüpft werden, und dass dieses ganze Gewebe, in welches noch viele Einzelheiten eingewirkt sind, die sich als Schlüssel und Lösezeichen zu früherem verhalten, eine hohe Be-

friedigung gewährt; im Timaios hingegen erscheint dasselbe Werk als erstes Glied einer neuen Reihe von Darstellungen, worin nun auf den Sokrates Timaios Kritias und Hermokrates folgen sollten; und diese zwiefache Beziehung scheint der Schlüssel zu sein zu allem was in der Zusammensezung des Werkes noch dunkel geblieben sein kann. Dass der Begriff der Tugend überhaupt und der vier Haupttugenden besonders aufgestellt werde, das war der Schlussstein aller früheren ethischen Vorarbeiten, und für dieses Geschäft hat die Lehre vom Staat keine andere Bedeutung als die, welche Sokrates von Anfang an hervorhebt. Da aber der Begriff der Tugend auf der einen Seite so wesentlich zusammenhängt mit der Idee des Guten, welche für Platon der Hauptgegenstand der dialektischen Wissenschaft ist, auf der andern Seite aber gar nicht zur Sprache käme, wenn es nicht ein Interesse gäbe an richtiger Anordnung des Lebens: so ist nun eben so natürlich, theils dass dieses Interesse, wie es hier als Apologie der Sittlichkeit auftritt, auch das ganze Werk leitet und beherrscht, theils dass ausser den ethischen Vorarbeiten auch die dialektischen in demselben wieder aufgenommen, mit einander verknüpft und wie durch einen Schlussstein befestiget werden. Da aber nun Platon den Begriff der Tugend findet, ohne auch nur eine Vorstellung zu haben von einer solchen absoluten Freiheit, vermöge deren der Mensch in jedem Augenblikk, abgesehen von allem seinem bisherigen Thun und Sein, alles sein kann was ihm eben einfällt, sondern so zusammenhängend mit dem Gebiet des Werdens, in welches der Mensch hier versenkt ist, dass es eine solche Mischung der Seele giebt, bei welcher nur ein schwaches Rudiment von Tugend möglich ist, und dass es nur Eine Art und Weise der Erziehung giebt, durch welche die Tugend sich in ihrer ganzen Fülle entfalten kann: so erhält der Staat eine höhere Bedeutung, und es ist natürlich, dass dieses vorzüglich mit dargestellt wird, wie in demselben die Erzeugung, durch welche ja die verschiedenen Mischungen der Seele entstehen, unter die Botmässigkeit der gemeinsamen Vernunft gestellt wird, und eben so natürlich, dass alles dialektische und mit demselben zugleich auch die Polemik gegen die nach Platons Ueberzeugung dem Streben nach Wahrheit am zerstörendsten gegenübertretende mimische Poesie — in die Darstellung der politischen Erziehung verwebt wird. Alles versteht sich nur so vorgetragen, wie es aus dem Begriff der menschlichen Natur folgt, ohne alle geschichtliche Bedingungen, und das heisst zugleich so wie der Staat in der Wirklichkeit des Lebens nicht sein kann, doch mit derjenigen Rea-

lässt, dass, je weiter sich ein wirklicher Staat von dieser Norm entfernt, um desto weniger in ihm die Tugend zu Tage kommt. Und so tritt der Staat in unserm Werke hervor bedeutungsvoller als es anfangs scheint, aber doch niemals so, dass er die eigentliche Hauptsache wird. Die Beziehung unseres Werkes auf die folgenden Gespräche aber bezeichnet Platon selbst sehr deutlich als eine erst später hinzuzudenkende. Von der ganzen hier aufgeführten Gesellschaft hat an den folgenden Gesprächen ausser Sokrates niemand Antheil; sondern Glaukon und Adeimantos und wer sonst noch sich diese Sokratischen Reden angeeignet hat, alle diese gehen völlig befriedigt von dannen, zum deutlichen Zeichen dass das Werk in seiner Ursprünglichkeit nur der Schlussstein alles bisherigen ist. Der Anfang einer neuen Reihe wird es erst im Wiedererzählen. Dieses Wiedererzählen ist es nun freilich, was uns vorliegt, aber zur deutlichen Bestätigung des eben gesagten erfahren wir hier gar nicht, wem Sokrates wiedererzählt, sondern erst aus dem Eingange des Timaios sehen wir, es waren die vorhergenannten und noch ein vierter Ungenannter. Diese nun hatten, wie aus den dortigen Aeusserungen hervorgeht, ganz eigentlich Sokrates Reden vom Staate zu hören begehrt; und wenngleich er deshalb die ganze Verhandlung erzählen muss, so blieb für sie doch der Staat die Hauptsache. An dieses Verhältniss also hat sich die Ueberschrift und haben sich von Aristoteles an alle die das Werk anführen vorzüglich gehalten; um desto nothwendiger aber schien es hier die erste und ursprüngliche Beziehung des Werkes auch zuerst geltend zu machen.

Wenn nun Sokrates sich von denen, die ihn zum Wiedererzählen aufgefordert, am folgenden Tage dieses zum Gegengeschenk erbittet, dass sie als Meister auf dem Gebiete des praktischen Lebens ihm nun auch seinen Staat, besser als er selbst vermöge, in lebendiger Bewegung zeigen sollten in Beziehung auf innere sowol als äussere Verhältnisse: so widerspricht dieser Wunsch keineswegs jenem früheren Geständniss, dass dieser Staat nur in Reden vorhanden sei. Denn wenn doch an ihn möglichst anzunähern das höchste Ziel ist für alle anderen: so kann hiezu die Regel für alles, was in dem Leben eines Staates vorkommen kann, nur gegeben werden durch eine solche lebendige Darstellung; und diese muss das beste Mittel sein alle unsittliche und darum verderbliche Politik in ihrer Blösse darzustellen. An diesen Lohn hatte nun Sokrates auch schon beim Wiedererzählen gedacht, und zur Vermittelung beiläufig geäussert, auf welche Weise, wenn nur einmal

die wahrhaft philosophischen Männer die Gewalt in Händen hätten, überall ein solcher Staat könne gebildet werden. Allein es geht bei dieser zweiten Zusammenkunft nicht alles so aus, wie er es voraus bedacht hatte; sondern da er einmal die Rede den Andern übergeben hat, muss er sich auch gefallen lassen, was sie beschliessen. Sie haben aber beschlossen, er solle sich mit der romantischen Geschichte seines Staates noch gedulden. Timaios nämlich solle, damit die Sache doch mit dem rechten Anfang beginne, zuvörderst auch in geschichtlicher Form, welche sich ja fast alle älteren Physiologen angeeignet hatten, von der Entstehung und Ausbildung der Welt handeln, bis zu den Anfängen des menschlichen Geschlechtes herab; dann erst solle Kritias jenen Staat, aber nicht wie Sokrates es gemeint zu haben scheint als einen erstwo entstandenen, sondern als das uralte Athen von dem er in ausländischer Sage vernommen, seiner inneren und äusseren Geschichte nach darstellen. So tritt demnach unser Werk unter fremder Autorität in eine noch umfassendere Reihe ein als die, welche Sokrates nach seinen Aeusserungen beabsichtigte. Aber wenn es gleich über seine Vorschläge hinauszugehen scheint, dass auch die naturwissenschaftliche Seite der Philosophie sich an dieses Werk anschliessen soll: so ist doch sowol das Bedürfniss in seinen Reden selbst ausgesprochen als auch die ersten Gründe angegeben, nach denen hiebei zu Werke gegangen werden soll. Denn der schon im Phaidon aufgestellte Grundsaz, dass die Natur aus der Idee des Guten begriffen werden muss, ist so wie im Philebos so auch in unsern Büchern wiederholt dadurch, dass diese Idee als das schlechthin höchste aufgestellt wird, und noch besonders kommt hier bald am Anfang als ein überall geltend zu machender Grundsaz vor, dass die Gottheit nicht alles ohne Unterschied bewirke, sondern dass sie nur des Guten Ursache sein könne; und hierauf vorzüglich ist die Weltbildung im Timaios gebaut. Das Bedürfniss einer Wissenschaft des Seins überhaupt spricht sich deutlich aus durch die in unsern Büchern so stark hervorgehobene Bemerkung, dass auf dem bisher eingeschlagenen Wege eine genaue Erkenntniss der Seele doch nicht zu erreichen sei. Das Fehlende aber kann nichts anderes sein als das Verhältniss der Seele zu dem gesammten gewordenen Sein, und die Stelle welche sie dem zufolge in demselben einnimmt. Und so ist die Art, wie der Timaios sich an die Bücher vom Staat anschliesst, auch im Aeusseren eine Darstellung von der wesentlichen Zusammengehörigkeit der Ethik und der Naturphilosophie. Dasselbe drükkt sich auch noch auf eine andere

Weise aus in der lezten Erzählung von der Wanderung der Seelen. Denn dieser Mythos, in welchem zugleich das im Timaios vorgetragene Weltsystem graphisch vorgebildet wird, soll eben dieses auch als eine sokratische Ansicht darstellen, dass jede Seele in der Zwischenzeit zwischen ihren irdischen Erscheinungen vorzüglich in dem Anschauen dieser allgemeinen Weltverhältnisse selig ist und sich aufs neue stärkt und rüstet; woraus denn folgt, dass auch während des Lebens die Wiedererinnerung, welche das leitende Princip desselben ist, durch die speculativen Beschäftigungen mit der Natur am meisten aufgeregt und am kräftigsten belebt wird, und eben deshalb die Wissenden auch am geschikktesten dazu sind die alles beherrschende Idee des Guten auch auf alle menschlichen Verhältnisse anzuwenden. Aus der nachgewiesenen Verflechtung erhellt demnach, dass auch in dieser neuen Reihe das ethische Element die Oberhand hat, indem die Naturwissenschaft selbst durch die an ihre Spize gestellte Idee des Guten ethisirt ist, und also die Weltbildung als göttliche Handlungsweise das Urbild abgiebt, welchem jedoch, ohnerachtet Bilden, Berathen und Herrschen das Geschäft einer jeden Seele ist, in einem allzukleinen Gebiete nur undeutlich gefolgt werden kann; die Aufstellung aber und das Festhalten allgemeiner gebietender Ordnungen, wie jede Staatsverfassung sie in sich schliessen soll, ist erst die vollständige und deutliche Nachfolge der Gottheit. Was aber Kritias übernommen hat zu sagen, und so auch was Hermokrates noch würde gesagt haben, sollte ohne Zweifel ethisch sein, nur gewiss, wenn anders des Sokrates Wunsch dadurch sollte befriedigt werden, zur vergleichenden Anwendung auf das politische Leben eingerichtet. Und aus diesem Gesichtspunkt mögen wol nicht nur der ganze Inhalt und die Anordnung unseres Werkes verständlich sein, sondern es sollte wol auch Jedem leicht sein, sich deutlich zu machen, wie alle früheren Werke hierauf zielen, und alle dort angelegten Fäden hier zusammentreffen. Wie früh aber Platon den Grundriss zu diesem grossen und prächtigen Gebäude entworfen hat, und ob nicht vielleicht in manche, zumal der jugendlichen Werke, erst später bestimmtere Beziehungen auf das, was hier gelehrt wird, aufgenommen worden sind, das möchte vielleicht nicht mehr auszumitteln sein. Nur daran ist kaum zu zweifeln, dass als Platon unsere Bücher schrieb, er auch schon beschlossen hatte den Timaios und Kritias daran zu knüpfen.

DER STAAT.

SOKRATES. GLAUKON. POLEMARCHOS. THRASYMACHOS. ADEIMANTOS. KEPHALOS.

SOKRATES erzählt.

ERSTES BUCH.

Ich ging gestern mit Glaukon dem Sohne des Ariston in den 327
Peiraieus hinunter, theils um die Göttin anzubeten, dann aber wollte ich auch zugleich das Fest* sehen, wie sie es feiern wollten, da sie es jezt zum ersten Mal begehen. Schön nun dünkte mich auch unserer Einheimischen Aufzug zu sein, nicht minder vortrefflich jedoch nahm sich auch der aus, den die Thrakier geschikkt hatten. Nachdem wir nun gebetet und die Feier mit angeschaut hatten, gingen wir fort nach der Stadt. Wie nun Polemarchos der Sohn des Kephalos uns von fern nach Hause zu steigen sah, hiess er seinen Knaben laufen und uns heissen ihn erwarten. Der Knabe also fasste mich von hinten beim Mantel und sprach, Polemarchos heisst euch ihn erwarten. Ich wendete mich um und fragte, wo denn er selbst wäre. Hier, sprach er, kommt er hinter euch, wartet nur. — Nun ja, wir wollen warten, sagte Glaukon. — Und bald darauf kam denn Polemarchos und Adeimantos der Bruder des Glaukon, und Nikeratos der Sohn des Nikias und einige Andere auch wie von dem Feste her. Polemarchos nun sagte, O Sokrates Ihr scheint mir nach der Stadt zuzuschreiten, als wolltet ihr fortgehn. — Du vermuthest nicht Unrecht, sprach ich. — Siehst du nun uns wol, sprach er, wieviel unserer sind? — Wie sollte ich nicht? — Entweder nun, sprach er, überwältigt diese, oder bleibt hier. — Ist denn nicht, sagte ich, noch eins übrig, wenn

wir euch nämlich überzeugen, dass ihr uns lassen müsst? — Könnt ihr auch wol, entgegnete er, überzeugen die nicht hören? — Keinesweges, antwortete Glaukon. — So denkt nur sicher, sprach er, dass wir nicht hören werden. — Und Adeimantos fiel ein, Ihr wisst wol auch nicht einmal, dass gegen Abend noch ein Fakkelzug sein
328 wird zu Pferde der Göttin zu Ehren? Zu Pferde? sprach ich, das ist ja neu. Sie werden also Fakkeln halten und sie einander hinreichen im Wettstreit zu Pferde?* oder wie meinst du es? — Gerade so, sprach Polemarchos, und überdies werden sie noch eine Nachtfeier veranstalten; die sehr lohnen wird zu sehen. Wir werden also nach der Mahlzeit uns aufmachen und mit vielen jungen Leuten dort zusammensein und Gespräch pflegen. Bleibt also und thut ja nicht anders. — Da sagte Glaukon, Es scheint wir werden bleiben. — Wenn du meinst, sprach ich, müssen wir wol so thun.

Wir gingen also mit zu dem Polemarchos, und fanden dort den Lysias und Euthydemos die Brüder des Polemarchos, dann auch Thrasymachos den Chalkedonier und Charmantides den Päanier und Kleitophon den Sohn des Aristonymos. Es war aber auch des Polemarchos Vater Kephalos darinnen, der mir sehr alt vorkam, wie ich ihn denn auch seit langem nicht gesehn hatte. Er sass aber bekränzt in einem grossen Sessel mit einem Kopfkissen, denn er hatte im Hofe geopfert. Wir sezten uns also zu ihm, denn es standen dort mehrere Sessel im Kreise herum. — Gleich nun wie mich Kephalos sah, begrüsste er mich und sagte, O Sokrates, du kommst auch gar nicht fleissig zu uns herunter in den Peiraieus. Du solltest aber doch. Denn wenn ich noch genug bei Kräften wäre, um leicht nach der Stadt zu gehn: so hättest du nicht nöthig hieher zu kommen, sondern wir kämen zu dir. Nun aber solltest du häufiger hieher kommen. Denn wisse nur, je mehr die andern Vergnügungen, die vom Leibe herrühren, für mich welk werden, um desto mehr wachsen mir Freude und Lust an Reden. Also thue es nicht anders, und halte nicht nur mit diesen jungen Leuten hier zusammen, sondern besuche auch uns fleissig als gute Freunde und die dir sehr zugethan sind. — Auch ich, sprach ich, o Kephalos, pflege sehr gern Gespräch mit Alten. Denn mich dunkt, da sie ja einen Weg vorausgegangen sind, den auch wir vielleicht werden zu gehen haben, müssen wir von ihnen erforschen, wie er doch beschaffen ist, ob rauh und beschwerlich oder leicht und bequem. Und so hörte ich auch von dir gern, wie dir wol dieses erscheint, da du doch jezt in den Jahren bist von de-

nen die Dichter das an der Schwelle des Alters brauchen, ob auch schwer zu leben* oder was du darüber aussagest. — Ich will dir, sprach er, beim Zeus wol sagen o Sokrates wie es mir vorkommt. Denn öfters kommen unserer einige von fast gleichem Alter zu- 329
sammen um das alte Sprüchwort bei Ehren zu erhalten. Die meisten von uns nun jammern, wenn wir beisammen sind, indem sie der Vergnügungen der Jugend sehnsüchtig gedenken, der Liebeslust und des Trunks und der Gastmäler und was damit noch sonst zusammenhängt, und sind verdriesslich als ob sie nun grosser Dinge beraubt wären, und damals zwar herrlich gelebt hätten, nun aber kaum noch lebten. Einige beschweren sich auch über die üblen Behandlungen des Alters von Seiten der Angehörigen und stimmen aus diesem Ton vorzüglich ihre Klagelieder an, wievieler Uebel Ursache es ihnen ist. Mich aber dünkt o Sokrates, dass diese nicht das Schuldige beschuldigen; denn wenn dieses Schuld daran wäre, so würde mir ja eben dasselbe begegnen von meines Alters wegen, und eben so den übrigen insgesammt, so viele ihr Alter bis hieher gebracht haben. Nun aber habe ich doch auch schon Andere angetroffen, mit denen es nicht so stand, und bei dem Dichter Sophokles war ich einmal eben als er von einem gefragt wurde, Wie steht es doch Sophokles um die Liebeslust? kannst du wol noch einer Frau beiwohnen? Der sprach, Stille doch, lieber Mensch! wie gern bin ich davon losgekommen, als käme ich von einem tollen und wilden Herrn los. Die Rede gefiel mir schon damals sehr, und auch jezt noch nicht minder. Denn auf alle Weise hat man vor dergleichen im Alter grosse Ruhe und Freiheit. Und wenn die Begierden aufgehört haben zu treiben und nun nachlassen: so ist das auf alle Weise wie es Sophokles ausdrükkt, man wird gar vieler und toller Gebieter erlediget. Aber die Klagen hierüber sowol als über die Angehörigen haben einerlei Ursache; nicht das Alter, o Sokrates, sondern die Sinnesart der Menschen. Denn wenn sie gefasst sind und gefällig, so sind auch des Alters Mühseligkeiten nur mässig: wenn aber nicht, o Sokrates, einem solchen wird Alter sowol als Jugend schwer durchzumachen.

Ich nun hatte meine Freude an ihm, wie er dieses sagte; und da ich wollte, dass er weiter spräche, so regte ich ihn auf und sprach, O Kephalos ich glaube doch die Meisten, wenn du das sagst, werden es dir nicht gelten lassen, sondern meinen du tragest das Alter so leicht, nicht deiner Sinnesart wegen, sondern weil du ein grosses Vermögen besizest, denn die Reichen, sagen sie, hätten immer viele Erleichterungen. — Du hast Recht, sagte

er, sie lassen es auch nicht gelten; und sie sagen da zwar etwas, aber doch nicht soviel als sie denken, sondern das Wort des Themistokles ist sehr wahr, der dem Seriphier, der ihn schmähen wollte, und sagte, er sei nicht durch sich selbst, sondern durch seine Vaterstadt berühmt, antwortete, auch er würde freilich als Seriphier nicht sein berühmt worden, aber nur jener auch nicht
330 als Athener. Und diese Rede schikkt sich auch auf die, welche nicht reich sind und das Alter schwer ertragen, weil auch der wohlgesinnte das Alter wol nicht ganz leicht ertragen kann in Armuth, der nicht wohlgesinnte aber auch, wenn er reich ist, sich gewiss darin nicht gefallen wird. — Hast du wol o Kephalos, sprach ich, von deinem Vermögen das meiste ererbt oder dazugewonnen? — Was werde ich dazu gewonnen haben o Sokrates? sprach er. Ich stehe als Gewerbsmann in der Mitte zwischen meinem Grossvater und meinem Vater. Nämlich mein Grossvater, der auch einerlei Namen mit mir führte, hatte etwa ein eben so grosses Vermögen als das meinige jezt ist ererbt, und es um viele Male vergrössert; mein Vater Lysanias aber machte es noch kleiner als es jezt ist; ich aber bin zufrieden, wenn ich es diesen nur nicht kleiner hinterlasse, sondern noch um etwas weniges grösser als ich es empfangen. — Eben deshalb fragte ich, sprach ich, weil du mir nicht gar sehr scheinst das Geld zu lieben. So aber halten es meistens die, welche es nicht selbst geschafft haben; die Erwerber aber lieben es wol noch eins so sehr als die Anderen. Denn wie die Dichter ihre Werke und die Väter ihre Kinder lieben, auf dieselbe Weise hängen zuerst auch die Erwerber an dem erworbenen als ihrem Werk; dann aber auch des Nuzens wegen wie die Anderen. Darum ist auch schwer mit ihnen leben, weil sie nichts loben wollen als nur den Reichthum. — Du hast Recht, sprach er. — Freilich, sagte ich. Aber sage mir nur noch dieses. Was ist der grösste Vortheil, den du davon gehabt zu haben glaubst, dass du ein grosses Vermögen besizest? — Was mir wol, sprach er, nicht viele glauben werden, wenn ich es sage. Denn wisse nur, o Sokrates, fuhr er fort, dass, wenn einem das nahe tritt, dass er glaubt zu sterben, ihn dann Furcht ankommt und Sorge um was er zuvor keine hatte. Denn theils die Erzählungen von der Unterwelt, dass wer hier ungerecht gewesen ist dort Strafe leiden muss, die er oft gehört aber bis dahin verlacht hat, gehen ihm dann im Sinne herum, ob sie nicht wahr sind, theils auch er selbst sei es nun aus Schwäche des Alters, oder auch weil er jenen Dingen schon näher ist, sieht sie deutlicher. Er wird also voll Besorgniss

und Beängstigung, und rechnet nach und sinnt zurükk, ob er wo einem Unrecht gethan hat. Welcher nun viele Verschuldungen in seinem Leben findet, der wird auch aus dem Schlaf häufig aufgeschrekkt wie die Kinder, und ängstet sich und lebt in der übelsten Erwartung. Welcher sich aber nichts ungerechtes bewusst ist, der hat immer angenehme und gute Erwartung gegenwärtig, als Alterspflegerin wie auch Pindaros sagt.* Denn sehr artig o331
Sokrates sagt jener dieses, dass wer nur gerecht und fromm das Leben verbracht hat, den die süsse das Herz schwellende Alterspflegerin Hoffnung geleitet, die zumeist der Sterblichen wandelreichen Sinn regiert. Richtig sagt er das gar wunderbar sehr. Und hiezu meine ich, ist der Besiz des Reichthums am meisten werth, nicht zwar jedem aber dem wohlgesinnten. Denn dass er nicht leicht wider Willen jemanden übervortheilt oder hintergeht oder auch einem Gott irgend Opfergaben oder einem Menschen Geld schuldig bleiben und so in Furcht davon gehn muss, dazu kann ihm der Besiz des Reichthums gar vieles beitragen. Er hat freilich auch sonst vielerlei Nuzen, doch aber eins gegen das andere gerechnet möchte ich sagen, dass dieses gerade nicht das geringste sei, wozu einem vernünftigen Menschen o Sokrates der Reichthum sehr nüzlich ist. — Vortrefflich, sprach ich, sagst du das o Kephalos. Aber eben dieses, die Gerechtigkeit, sollen wir sagen so ganz einfach, sie sei Wahrheit* und Wiedergeben was einer von einem empfangen hat? oder ist auch eben dieses bisweilen zwar Recht bisweilen aber auch Unrecht zu thun? Ich meine nämlich so. Jeder wird wol sagen, wenn einer von einem Freunde, der ganz bei besonnenem Muthe war, Waffen empfangen hat, und dieser sie im Wahnsinn wieder fordert, er ihm dergleichen weder verpflichtet ist wiederzugeben, noch selbst Recht thäte wenn er sie ihm wiedergäbe, oder in einem solchen Zustande ihm von allen Dingen die Wahrheit sagte. — Du hast Recht, sagte er. — Also ist das auch nicht die rechte Erklärung der Gerechtigkeit, Wahrheit reden und was man empfangen hat wiedergeben. — Allerdings doch o Sokrates, sagte Polemarchos die Rede aufnehmend, wenn man doch dem Simonides etwas glauben darf. — Ei wohl sagte Kephalos, jedoch übergebe ich euch nun die Rede, denn ich muss jezt für die heiligen Dinge Sorge tragen. — Ist nun nicht, sprach ich, Polemarchos der Erbe des deinigen? — Freilich sagte er lächelnd und ging zugleich hinaus nach dem Opfer.

Sprich also, sagte ich, du Erbe der Rede, was sagt doch Simonides, das du richtig gesagt behauptest über die Gerechtigkeit?

— Dass, antwortete er, einem jeden das schuldige zu leisten gerecht ist; dieses sagend scheint er mir richtiges zu sagen. — Freilich wol, sagte ich, ist es schwer dem Simonides nicht zu glauben, denn weise und göttlich ist der Mann; was er aber hiemit eigentlich méint, siehst du o Polemarchos vielleicht ein, ich aber verstehe es nicht. Denn offenbar will er nicht das sagen, was wir eben sagten, wenn jemand etwas bei einem niedergelegt hat, dies irgend wem, der es auf unvernünftige Weise wieder fodert, zuzükkzugeben, wiewol man hier freilich dasjenige schuldig ist, was einer niedergelegt hat. Nicht wahr? — Ja. — Wiedergegeben aber
332 darf es auf keine Weise werden, wenn einer es unvernünftigerweise abforderte? — Richtig, sagte er. — Etwas anderes also als dergleichen, wie es scheint, meint Simonides, wenn er sagt, schuldiges abgeben sei gerecht. — Etwas anderes beim Zeus, sprach er. Freunden nämlich meint er seien Freunde schuldig gutes zu thun, böses aber nichts. — Ich verstehe, sagte ich, dass nämlich nicht schuldiges abgiebt, wer einem niedergelegtes Geld abgiebt, im Fall Abgabe und Empfang verderblich ist, und der Empfangende und Abgebende Freunde sind. Sagst du nicht, so meine es Simonides? — Allerdings. — Und wie? Feinden muss man, was es auch sei, schuldiges abgeben? — Auf alle Weise freilich, sagte er, was man ihnen ja schuldig ist. Schuldig aber ist, denke ich, der Feind dem Feinde, wie es sich ja auch gebührt, etwas übles. — Also hat Simonides, sprach ich, wie es scheint gar dichterisch verstekkt angedeutet, was das gerechte ist. Er dachte nämlich wie sich zeigt, das sei gerecht jedem das gebührende abzugeben, und dies nannte er das schuldige. — Aber was denn meinst du? sagte er. — Beim Zeus sprach ich, wenn ihn nun jemand fragte, o Simonides, die wem doch was schuldiges und gebührendes abgebende Kunst heisst Heilkunst? Was glaubst du würde er uns antworten? — Offenbar, sagte er, die dem Leibe Arzenei und Speise und Trank. — Und die wem doch was schuldiges und gebührendes abgebende Kunst heisst Kochkunst? — Die den Speisen das Schmakkhafte. — Wohl! Also die wem doch was abgebende Kunst soll nun Gerechtigkeit heissen? — Wenn man, sprach er, dem vorhergesagten folgen darf, die Freunden und Feinden Nuzen und Schaden abgebende. — Also Freunden gutes thun und Feinden böses sagt er sei Gerechtigkeit. — So dünkt mich. — Wer ist nun wol am meisten im Stande kranken Freunden wohl zu thun und Feinden übel in Absicht auf Gesundheit und Krankheit? — Der Arzt. — Und wer Schiffenden in Absicht auf die Gefahren zur See? — Der

Steuermann. — Wie aber der Gerechte? Durch welche Handlung und in Absicht auf welches Geschäft ist er vorzüglich im Stande Freunden zu nuzen und Feinden zu schaden? — Durch Kriegführung und Bundesgenossenschaft, dünkt mich. — Wohl! Nicht Kranken aber, lieber Polemarchos, ist doch der Arzt unnüz? — Richtig. — Und Nicht-schiffenden der Steuermann? — Ja. — Ist also etwa auch denen die nicht Krieg führen der Gerechte unnüz? — Dieses dünkt mich wol nicht ganz. — Also auch im Frieden ist die Gerechtigkeit nüzlich? — Nüzlich. — Auch wol der Akkerbau? oder nicht? — Ja. — Zur Gewinnung der Früchte? — Ja. — Aber doch auch die Lederarbeit? — Ja. — Zur Gewinnung der Schuhe glaube ich würdest du sagen? — Freilich! — Wie nun aber die 333
Gerechtigkeit, zu welches Dinges Gebrauch oder Erwerb würdest du sagen dass die im Frieden nüzlich sei? — Zu Verhandlungen o Sokrates. — Unter Verhandlungen meinst du doch Verkehr und Genossenschaften, oder etwas anderes? — Freilich Genossenschaften. — Ist nun etwa der Gerechte der gute und nüzliche Genosse um im Bretspiel zu ziehn oder der Bretspieler? — Der Bretspieler. — Aber um Ziegel und Werkstükke zu sezen ist der Gerechte etwa ein nüzlicherer und besserer Genosse als der Bauverständige? — Keinesweges. — Aber in welcher Gemeinschaft ist dann der Gerechte ein besserer Genosse als der Kitharenspieler, so wie dieser ein besserer als der Gerechte ist zum Schlagen der Kithara? — In Geldsachen dünkt mich. — Ausgenommen doch wol o Polemarchos das Geld anzuwenden, wenn man gemeinschaftlich für Geld ein Pferd kaufen soll oder verkaufen! Denn dann denke ich doch der Bereiter. Nicht wahr? — Das scheint. — Und wenn ein Schiff, dann der Schiffszimmerer oder der Steuermann? — Das versteht sich. — Wenn man also wozu doch Geld oder Silber gemeinschaftlich anwenden soll ist der Gerechte nüzlicher als Andere? — Wenn man es niederlegen will und sicher sein o Sokrates. — Also meinst du, wenn man es gar nicht anwenden will, sondern hinlegen? — Freilich. — Also wenn das Geld unnüz ist, dann ist die Gerechtigkeit nüzlich dazu? — So scheint es beinahe. — Und wenn man die Hippe verwahren soll, dann ist die Gerechtigkeit nüzlich insgemein und jedem für sich, wenn aber gebrauchen, dann die Winzerkunst? — So zeigt es sich. — Und so wirst du auch sagen vom Schilde und von der Leier, wenn man sie aufheben wolle und zu nichts nuzen, dann sei die Gerechtigkeit nüzlich? wenn aber nuzen dann die Dichtkunst und die Tonkunst? — Nothwendig. — Und so auch in Absicht auf alle andere Dinge sei die

Gerechtigkeit wenn ein jedes genuzt wird unnüz, in der Unnützlichkeit aber nüzlich. — So scheint es. — Keinesweges also Freund wäre wol die Gerechtigkeit etwas sehr wichtiges, wenn sie nur in Bezug auf das unnüze nüzlich ist. Das aber lass uns überlegen. Ist nicht der geschikkteste Schläge auszutheilen im Gefecht im Ringen oder einem andern auch der geschikkteste sie abzuwehren? — Freilich. — Auch wol wer sich vor Krankheit versteht zu hüten und sie nicht zu bekommen,* ist der geschikkteste sie einem anzuthun? — Das dünkt mich wenigstens. — Auch im Lager ist derselbe gut als Wächter, der auch gut ist die Rathschläge und anderen Handlungen der Feinde auszukundschaften? — Freilich. —
334 Was einer also gut hüten kann das kann er auch gut abstehlen? — So zeigt es sich. — Wenn also der Gerechte sich darauf versteht Geld zu hüten, versteht er sich auch darauf es unterzuschlagen. — Wie die Rede wenigstens andeutet, sagte er. — Als ein Listiger also, wie sich zeigt, ist uns der Gerechte zum Vorschein gekommen; und du magst das wol von Homeros gelernt haben, denn auch dieser* lobt des Odysseus mütterlichen Grossvater Autolykos, und sagt von ihm, dass er hoch vor den Menschen berühmt war durch Verstellung und Schwur. So scheint also die Gerechtigkeit nach dir sowol als nach dem Homeros und dem Simonides eine Ueberlistung zu sein, und zwar zum Nuzen der Freunde und zum Schaden der Feinde. Sagtest du nicht so? — Nein beim Zeus sprach er! Aber ich weiss selbst nicht mehr was ich sagte. Nur das dünkt mich noch immer, dass die Gerechtigkeit den Freunden nuzt, den Feinden aber schadet. — Freunde aber nennst du die, welche jedem scheinen gutartig zu sein, oder die es sind, wenn sie es auch nicht scheinen? und Feinde eben so? — Natürlich ist doch, sprach er, dass einer, die er für gutartig hält liebt, die aber für bösartig hasst. — Fehlen aber nicht die Menschen eben darin, dass viele ihnen scheinen gutartig zu sein, die es nicht sind, und so auch umgekehrt? — Sie fehlen. — Diesen also sind die Guten verhasst und die Schlechten lieb? — Freilich. — Doch aber ist es für diese dann gerecht den Bösen zu nüzen und den Guten zu schaden? — So scheint es. — Aber die Guten sind doch gerechte, und solche die nicht Unrecht thun? — Richtig. — Nach deiner Rede also kann es gerecht sein denen die kein Unrecht thun übles zu thun? — Keinesweges doch, sprach er, o Sokrates! denn das wäre ja offenbar eine arge Rede. — Also den Ungerechten, sprach ich, zu schaden ist gerecht* den Gerechten aber zu nuzen? — Diese Rede ist offenbar schöner als jene. — Vielen also o Pole-

marchos, die sich eben geirrt haben, wird es begegnen, dass für sie gerecht ist ihren Freunden zu schaden, denn sie haben schlechte, ihren Feinden aber zu nuzen, denn diese sind gut. Und so werden wir gerade das Gegentheil von dem sagen, was wir behaupteten dass Simonides sage. — Freilich, sprach er, kommt es so heraus. Lass uns also ändern; denn wir mögen wol den Freund und Feind nicht richtig bestimmt haben. — Als wir wie doch bestimmten o Polemarchos? — Dass der gutartig scheinende Freund sei. — Nun aber, sprach ich, wie wollen wir ändern? — Dass, sprach er, wer gutartig scheint und es auch ist, Freund ist; wer es aber scheint ohne es zu sein, auch nur Freund scheint, es aber nicht ist. Und über den Feind gelte dieselbe Bestimmung. — Freund also, wie sich zeigt, wird nach dieser Rede der gute sein, 335
Feind aber der böse. — Ja. — Heisst du uns also auch zu dem Gerechten noch eine andere Bestimmung hinzufügen als wie wir zuerst sagten, als wir sagten gerecht sei dem Freunde wohlthun und dem Feinde übel, und nun noch ausserdem sagen, dass gerecht sei dem Freunde, weil er gut ist, wohlthun, und dem Feinde, weil er böse ist, schaden? — Allerdings, sprach er, scheint es mir so schön gesagt zu sein. — Ist es aber wol, sprach ich, des Gerechten Sache auch nur irgend einem Menschen zu schaden? — Freilich doch, sprach er, Bösen und Feinden muss man schaden. — Und wenn man Pferden schadet, werden sie besser oder schlechter? — Schlechter. — Und das in Bezug auf die Tüchtigkeit der Hunde oder der Pferde? — Auf die der Pferde. — Werden nun nicht auch Hunde, wenn man ihnen schadet, schlechter in Bezug auf die Tüchtigkeit der Hunde und nicht auf die der Pferde? — Nothwendig. — Und von Menschen, Freund, sollen wir nicht eben so behaupten, dass sie durch zugefügten Schaden schlechter werden zur menschlichen Tüchtigkeit und Tugend? — Allerdings wol. — Aber ist nicht die Gerechtigkeit menschliche Tugend? — Auch das nothwendig. — Auch das also o Freund, ist nothwendig, dass Menschen, denen man Schaden zufügt, ungerechter werden? — So zeigt es sich. — Können nun wol die Tonkünstler durch ihre Tonkunst andere untonkünstlerisch machen? — Unmöglich. — Oder die Reiter durch ihre Reitkunst andere unberitten? — Das geht nicht. — Aber die Gerechten durch ihre Gerechtigkeit andere ungerecht? oder überhaupt die Guten durch ihre Tugend andere schlecht? — Das ist ja unmöglich. — Denn es ist auch nicht die Sache der Wärme abzukühlen, sondern ihres Gegentheiles. — Ja. — Auch nicht der Trokkenheit anzufeuchten, sondern ihres Ge-

gentheils. — Freilich. — Also auch nicht des Guten zu schaden, sondern seines Gegentheils. — Das ist offenbar. — Und der Gerechte ist doch gut? — Freilich. — Also ist es nicht die Sache des Gerechten zu schaden o Polemarchos nicht nur seinem Freunde nicht, sondern auch sonst keinem, sondern seines Gegentheiles, des Ungerechten. — Auf alle Weise dünkst du mich recht zu reden o Sokrates! sagte er. — Wenn also jemand behauptet, das schuldige jedem abzugeben sei gerecht, und denkt dabei dieses, den Feinden sei der Gerechte Schaden schuldig und den Freunden Nuzen: so war der nicht weise, der dieses sagte, denn er hat nicht wahres gesagt. Denn es hat sich uns gezeigt, dass es auf keine Weise gerecht sein könne irgend jemand Schaden zuzufügen. — Das gebe ich zu, sagte er. — Bestreiten also wollen wir es gemeinschaftlich, sprach ich, du und ich, wenn jemand behauptet, Simonides habe dieses gesagt oder Bias oder Pittakos oder irgend ein anderer von den weisen und gepriesenen Männern. — Ich wenigstens, sagte er, bin bereit mich dir beizugesellen zum Streit. — Aber weisst du wol, sprach ich, wem mir jener Spruch anzuge-
336 hören scheint, welcher behauptet, gerecht sei den Freunden nuzen und den Feinden schaden? — Wem doch, sagte er. — Ich meine er gehört dem Periandros* oder Perdikkas oder Xerxes oder Ismenias dem Thebäer oder sonst einem reichen und sich viel vermögend dünkenden Mann. — Vollkommen recht, sprach er, hast du darin. — Wohl, sagte ich! Da sich nun aber gezeigt hat, dass auch dieses nicht die Gerechtigkeit ist noch das gerechte, was soll denn einer sonst sagen, dass es sei?

Thrasymachos nun war, auch schon während wir mit einander redeten, oft im Begriff gewesen in die Rede einzugreifen, war aber von den Anwesenden verhindert worden, welche gern unsere Rede zu Ende hören wollten. Nun wir aber inne hielten, nachdem ich dies gesagt hatte, konnte er nicht länger Ruhe halten, sondern raffte sich auf, und kam auf uns los, recht wie ein wildes Thier um uns zu zerreissen, so dass ich und Polemarchos ganz ausser uns waren vor Schrekk. Er aber rief mitten hinein und sagte, In was für leerem Geschwäz seid ihr doch schon lange befangen o Sokrates? und was für Albernheiten treibt ihr mit einander, indem ihr euch immer nur schmiegt und biegt einer vor dem andern? Sondern wenn du in der That wissen willst, was das gerechte ist: so frage nicht nur und seze etwas darein zu widerlegen, wenn einer etwas geantwortet hat, weil du wol weisst, dass fragen leichter ist als antworten; sondern antworte auch selbst, und sage was

du behauptest, dass das gerechte sei. Und dass du mir nur nicht sagst, es sei das pflichtmässige noch das nüzliche noch das zwekkmässige noch das vortheilhafte noch das zuträgliche; sondern deutlich und genau sage was du davon sagst. Denn ich werde es nicht gelten lassen, wenn du dergleichen Geschwäz vorbringst. — Ich nun war ganz verzagt als ich das hörte, und sein Anblikk machte mir Furcht, ja ich glaube, wenn ich ihn nicht eher angesehen hätte als er mich, würde ich stumm geworden sein.* Nun aber hatte ich ihn, wie er nur anfing von der Rede wild zu werden, gleich zuerst angesehen, so dass ich im Stande war ihm zu antworten, und ihm wiewol mit Zittern sagte, O Thrasymachos sei uns nicht böse! denn wenn wir gefehlt haben in der Untersuchung, ich und dieser: so wisse nur, dass wir ungern gefehlt haben. Denn glaube nur nicht, dass wir zwar, wenn wir Geld gesucht hätten, gewiss nicht gern so vor einander uns würden geschmiegt haben beim Suchen und uns den Fund verderbt, nun wir aber Gerechtigkeit suchen, eine Sache die so viel herrlicher ist als vieles Geld, wir so unverständig einander sollten geschont und uns nicht auf das eifrigste bemüht haben, dass sich hätte zeigen müssen, was sie recht ist. Sondern ich glaube wir können eben nicht. Und so wäre es denn weit billiger von euch ihr trefflichen uns zu bemitleiden als uns zu zürnen. — Er nun, als er das hörte, lachte er337
laut auf sehr spöttisch und sagte, O Herakles das ist ja jene bekannte Verstellung des Sokrates! Aber das habe ich auch diesen schon vorhergesagt, dass du gewiss nicht würdest antworten wollen, sondern wieder Rükkhalt suchen in der Verstellung und eher alles andere thun als antworten, wenn dich einer fragte. — Du bist eben weise, sprach ich, o Thrasymachos, und darum wusstest du recht gut, dass wenn du einen fragtest, wieviel zwölf ist, und ihm beim Fragen gleich vorhersagtest, Aber dass du mir nur nicht etwa sagst, Mensch, zwölf sei zweimal sechs noch auch dreimal vier noch sechsmal zwei noch viermal drei, denn ich werde es dir nicht gelten lassen, wenn du dergleichen saalbaderst: so war dir, denke ich, sehr gewiss, dass niemand dem antworten würde der so fragte. Aber wenn er nun zu dir sagte, O Thrasymachos, wie meinst du das? ich soll dir nichts antworten von dem was du genannt hast? etwa auch nicht, du wunderbarer, wenn es doch eines davon ist? sondern etwas anderes soll ich sagen als das wahre? oder wie meinst du? Was würdest du ihm hierauf antworten? — Sehr gut! sprach er. Als ob dies etwa jenem ähnlich wäre! — Das hindert ja nichts, sprach ich. Und wenn es auch nicht ähnlich ist, aber

es erscheint doch dem Gefragten so: meinst du, dass er deshalb weniger antworten wird, wie es ihm erscheint, mögen wir es ihm nun verbieten oder nicht? — Also, sprach er, nicht wahr, du willst es auch so machen? Du willst von dem, was ich dir verboten habe, etwas antworten? — Es sollte mich wundern, sprach ich, wenn es mir bei näherer Ueberlegung so schiene. — Wie nun, sagte er, wenn ich eine andere Antwort aufstelle über die Gerechtigkeit, weit von allen diesen insgesammt, und eine bessere als diese, was soll dir dann widerfahren? — Was sonst, sprach ich, als was sich gebührt, dass dem Nichtwissenden widerfahre. Es gebührt ihm aber zu lernen von dem Wissenden, und das möge mir auch widerfahren. — Du bist klug, sagte er. Aber ausser dem Lernen zahle auch Geld. — Ja wenn ich welches haben werde, sprach ich. — Das hast du schon, sagte Glaukon. Also des Geldes wegen o Thrasymachos rede nur. Denn wir alle wollen dem Sokrates zuschiessen. — Das glaube ich wol! sagte er. Damit Sokrates es mache wie gewöhnlich, selbst nicht antworte, und wenn ein anderer antwortet, die Rede nehme und widerlege! — Wie aber o Bester, sprach ich, soll einer denn antworten, der zuerst nicht weiss und auch nicht behauptet zu wissen, und dem dann noch, wenn er auch eine Meinung hätte über diese Dinge, von einem gar nicht schlechten Mann verboten ist irgend etwas von dem zu sagen, was er für wahr hält? Also ist ja weit billiger, dass du redest, denn du behauptest ja, dass du es weisst und dass du es vortragen
338 kannst. Thue also ja nicht anders, sondern sei auch mir gefällig durch deine Antwort, und entziehe es auch dem Glaukon nicht ihn zu belehren und die übrigen.

Als ich nun dieses gesagt, baten auch Glaukon und die andern ihn ja nicht anders zu thun. Und Thrasymachos, sah man ganz deutlich, hatte grosse Lust zu reden um sich Beifall zu erwerben, weil er glaubte eine gar schöne Antwort zu haben, zugleich aber stellte er sich an es durchsezen zu wollen, dass ich der Antwortende sein sollte. Endlich gab er denn auch nach, und sagte dann, Dies ist die Weisheit des Sokrates, selbst will er nichts lehren, aber bei Andern geht er umher um zu lernen, und weiss es ihnen dann nicht einmal Dank. — Dass ich, sprach ich, von den Andern lerne, daran hast du recht gesagt o Thrasymachos; dass du aber behauptest, ich erstatte ihnen keinen Dank, daran falsch. Denn ich erstatte ihn soviel ich nur kann; ich kann aber nichts thun als nur sie loben; denn Geld habe ich nicht. Wie bereitwillig ich aber das thue, wenn jemand mir scheint gut zu

reden, das wirst du gewiss sehr bald erfahren, wenn du deine Antwort gegeben hast, denn ich glaube du wirst gut reden. — Höre denn, sprach er. Ich nämlich behaupte das gerechte sei nichts anders als das dem Stärkeren zuträgliche. Aber warum lobest du es nicht? Du wirst gewiss nicht wollen. — Wenn ich nur erst verstanden habe was du meinst! denn jezt weiss ich es noch nicht. Das dem Stärkeren zuträgliche behauptest du, sei gerecht. Und dieses o Thrasymachos, wie meinst du es? Denn du behauptest doch nicht dergleichen, wie, wenn Polydemus der Hauptkämpfer stärker ist als wir und ihm nun Rindfleisch zuträglich ist für seinen Leib, diese Speise deshalb auch uns den Schwächeren als das jenem zuträgliche zugleich gerecht sei? — Du bist eben boshaft o Sokrates, sagte er, und fassest die Rede so auf, wie du sie am übelsten zurichten kannst. — Keinesweges o Bester, sagte ich, sondern sage nur deutlicher was du meinst. — Weisst du etwa nicht, sprach er, dass einige Staaten tyrannisch regiert werden, andere demokratisch und noch andere aristokratisch? — Wie sollte ich nicht? — Und dieses regierende hat doch die Gewalt in jedem Staat? — Freilich. — Und jegliche Regierung giebt die Gesezе nach dem was ihr zuträglich ist, die Demokratie demokratische, die Tyrannei tyrannische und die andern eben so. Und indem sie sie so geben, zeigen sie also, dass dieses ihnen nüzliche das gerechte ist für die Regierten. Und den dieses Uebertretenden strafen sie als gesezwidrig und ungerecht handelnd. Dies nun o Bester ist das, wovon ich meine, dass es in allen Staaten dasselbige gerechte ist, das der bestehenden Regierung zuträgliche. Diese aber 339
hat die Gewalt, so dass also, wenn einer alles richtig zusammennimmt, herauskommt, dass überall dasselbe gerecht ist, nämlich das dem Stärkeren zuträgliche. — Nun, sprach ich, habe ich verstanden was du meinst, ob es aber wahr ist oder nicht, das will ich erst versuchen zu erfahren. Das zuträgliche freilich o Thrasymachos hast du auch geantwortet sei gerecht, obgleich du mir verbotest, ich solle das nicht antworten; nur hier ist noch dabei das dem stärkeren. — Das ist also etwa wol nur ein kleiner Zusaz! sprach er. — Noch ist nicht klar auch nicht ob es ein grosser ist; aber dass wir dieses überlegen müssen, ob du es auch wahr gesprochen hast, das ist klar. Denn da, dass das gerechte ein zugträgliches ist, auch ich eingestehe, du aber hinzusezend behauptest es sei das dem Stärkeren, und ich dies nicht weiss, so müssen wir es also überlegen. — Ueberlege es nur, sagte er. — Das soll geschehen, sprach ich. Und sage mir nur, behauptest

du nicht auch, den Regierenden zu gehorchen sei gerecht? — Ich freilich. — Sind nun aber die Regierenden unfehlbar in jeglichem Staat oder solche, dass sie auch wol etwas fehlen? — Auf alle Weise wol, sagte er, solche, dass sie auch wol etwas fehlen. — Also wenn sie unternehmen Geseze zu geben: so geben sie einige zwar richtig, andere aber auch nicht richtig? — Das meine ich freilich. — Und ist nun richtig, wenn sie das ihnen selbst zuträgliche festsezen, nicht richtig aber, wenn das unzuträgliche? Oder wie meinst du es? — So. — Was sie aber festsezen, müssen die Regierten thun, und das ist das gerechte? — Wie sollte es nicht! — Also nicht allein das dem Stärkeren zuträgliche zu thun ist gerecht nach deiner Rede, sondern auch das Gegentheil das nicht zuträgliche. — Was sagst du? sprach er. — Was du sagst, denke ich wenigstens; lass uns aber noch besser zusehen. Ist es nicht eingestanden, dass, indem die Regierenden den Regierten befehlen einiges zu thun, sie bisweilen des für sie besten verfehlen; was aber auch die Regierenden befehlen mögen, das sei für die Regierten gerecht zu thun? ist das nicht eingestanden? — Das glaube ich freilich, sagte er. Glaubst du nun also, sprach ich, eingestanden zu haben, auch das den Regierenden und Stärkeren unzuträgliche zu thun sei gerecht, wenn die Regierenden wider Wissen was ihnen übel ist anordnen, und du doch sagst, diesen sei gerecht zu thun was jene angeordnet haben? Kommt es also nicht alsdann nothwendig so heraus o weisester Thrasymachos, dass es gerecht ist, das Gegentheil von dem zu thun, was du sagst? Denn das den Stärkeren unzuträgliche wird dann den Schwächern anbefohlen zu thun. — Ja beim Zeus o Sokrates, sprach Polemarchos, das ist ganz offenbar. — Wenn du ihm freilich einzeugst, sagte
340 Kleitophon das Wort nehmend. — Was bedarf es denn, sprach jener, eines Zeugen? Denn Thrasymachos selbst gesteht ja ein, dass die Regierenden bisweilen, was für sie selbst übel ist, anordnen, und dass den Regierten gerecht sei dieses zu thun. Denn das von den Regierenden befohlene zu thun o Polemarchos hat Thrasymachos festgesezt, dass es gerecht sei. Und auch das dem Stärkeren zuträgliche hat er gesagt sei gerecht. Und nachdem er dieses beides gesagt, hat er wiederum zugestanden, dass die Stärkeren bisweilen das ihnen selbst unzuträgliche den Schwächeren und Regierten befehlen zu thun. Und nach diesen Zugeständnissen nun wäre das dem Stärkeren zuträgliche um nichts mehr gerecht als das nicht zuträgliche. — Aber, sagte Kleitophon, unter dem dem Stärkeren zuträglichen hat er doch gemeint, was der Stärkere

für ihn selbst zuträglich hielte, dieses müsse der Schwächere thun, und dies hat er als das gerechte festgesezt. — Aber so, sprach Polemarchos, wurde doch nicht gesagt. — Das macht nichts aus o Polemarchos! sprach ich; sondern wenn Thrasymachos jezt so erklärt, so wollen wir es so von ihm annehmen. Sage mir also o Thrasymachos, war es dieses, als was du das gerechte beschreiben wolltest, das dem Stärkeren als ihm zuträglicher erscheinende, es mag ihm nun wirklich zutragen oder nicht? sollen wir sagen so meinest du es? — Ganz und gar nicht, sprach er. Aber meinst du denn, ich nenne den Stärkeren den der sich irrt, eben wenn er sich irrt? — Das glaube ich freilich, sagte ich, meintest du, als du eingestandest, die Regierenden seien nicht unfehlbar, sondern verfehlten auch manchmal etwas. — Du bist eben ein Verdreher o Sokrates, sprach er, in Reden. Denn gleich dieses, nennst du etwa den einen Arzt, der sich irrt in Absicht der Kranken, eben in Bezug auf das, worin er sich irrt? oder einen Rechenmeister, der im Rechnen fehlt, dann wann er fehlt in Bezug auf eben diesen Fehler? Aber ich meine, wir sagen wol so in gemeiner Rede, der Arzt hat sich geirrt, der Rechenmeister hat sich geirrt und der Sprachmeister; ich meine aber ein jeder von diesen, sofern er das wirklich ist was wir ihn nennen, fehlt doch niemals. So dass nach der genauen Rede, weil doch auch du es so genau nimmst, kein Meister jemals fehlt. Denn nur wenn die Wissenschaft ihn im Stich lässt, fehlt der fehlende, in so fern als er kein Meister ist. So dass kein Meister oder Weiser oder Herrscher irgend fehlt dann wann er Herrscher ist. Aber jeder wird doch sagen, der Arzt hat gefehlt und der Regent hat gefehlt. Und dem ähnliches denke also, dass auch ich dir jezt geantwortet habe. Das ganz genaue aber ist jenes, dass der Regent, in so fern er Regent ist, nirgend fehlt, und wenn er nicht fehlt, das für ihn selbst beste festsezt. Und dieses hat der Regierte dann zu thun. Also, wie ich auch von Anfang an sagte, gerecht nenne ich das 341
dem Stärkeren zuträgliche thun. — Wohl sprach ich. o Thrasymachos. Denkst du nun ich verfälsche und verdrehe? — Allerdings, sagte er. — Du denkst also ich habe hinterhältischerweise um dich in der Rede zu überlisten gefragt, was ich gefragt habe? — Das weiss ich sehr gut, sagte er, und es soll dir nichts helfen. Denn weder wirst du mir entgehn, wenn du überlisten willst, noch, wenn du mir nicht entgangen bist, mich mit Gewalt überwinden können in der Rede. — Auch möchte ich das gar nicht unternehmen du Vortrefflicher, sprach ich. Allein damit uns nicht

wieder so etwas begegnet: so bestimme nun, ob du den Regenten und Stärkeren meinst, wie man gewöhnlich redet, oder den nach der genauen Rede wie du jezt sagtest, dessen als des Stärkeren, zuträgliches dem Schwächeren gerecht sein soll zu thun. — Den, sprach er, der nach der allergenauesten Rede der Regent ist. Und dagegen nun richte etwas an und verdrehe wenn du etwas kannst. Ich verbitte mir nichts von dir; aber es hat wol keine Noth dass du es können solltest. — Du meinst also wol, sprach ich, ich könne so unsinnig sein, dass ich versuchte einen Löwen zu scheeren oder den Thrasymachos in Reden zu übervortheilen? — Jezt eben wenigstens, sagte er, hast du es versucht; aber freilich es war damit auch nichts. — Genug, sprach ich, von dergleichen. Aber sage mir, der Arzt nach der genauen Rede, von dem du jezt sprächst, ist der ein Gelderwerber oder ein Versorger der Kranken? Und sprich mir nur von dem wahrhaften Arzt. — Der Kranken Versorger, sagte er, ist er. — Und wie der Steuermann? ist der wahre Steuermann der Schiffsleute Regent oder ein Schiffender? — Der Schiffsleute Regent. — Denn dies, denke ich, darf man nicht in Anschlag bringen, dass er mit in dem Schiffe fährt, noch ihn deshalb einen Schiffenden nennen. Denn nicht sofern er fährt heisst er Steuermann, sondern wegen seiner Kunst und seinem Regiment über die Schiffenden. — Richtig, sprach er. — Nun giebt es doch für jeden von diesen ein zuträgliches? — Freilich. — Ist nicht auch die Kunst, sprach ich, eben dazu da, um das jedem zuträgliche zu suchen und darzureichen? — Eben dazu, sagte er. — Giebt es nun etwa auch für jede Kunst noch ein anderes zuträgliches, dessen sie bedarf, oder ist jede selbst für sich hinreichend,* um möglichst vollkommen zu sein? — Wie so fragst du das? — So wie, sagte ich, wenn du mich fragtest, ob der Leib wol genug daran habe Leib zu sein, oder ob er noch sonst etwas bedürfe, ich sagen würde, allerdings bedarf er. Eben dazu ist ja die Kunst, die wir jezt gefunden haben,* die Heilkunst, weil der Leib elend ist und nicht zufrieden damit ein solcher zu sein. Damit sie nun diesem das zuträgliche darreiche, dazu ist die Kunst eingerichtet. Scheine ich dir nun, sagte ich, richtig zu sprechen, indem ich so sage, oder nicht? — Richtig, sprach er. — Wie aber ist auch die Heilkunst selbst elend? oder ist irgend eine Kunst
342 noch sonst einer Vollkommenheit bedürftig, wie die Augen der des Gesichtes und die Ohren der des Gehörs, so dass eben deshalb ihnen eine Kunst Noth thut, die das zuträgliche hiezu ihnen aussinnt und verschafft? Ist so auch in der Kunst selbst eine Elendig-

keit, dass jeder Kunst wieder eine andere Kunst Noth thut, die ihr das zuträgliche aussinnt? und der aussinnenden wiederum eine andere solche? und geht das ins unendliche fort? oder wird jede schon selbst ihr zuträgliches besorgen? oder bedarf sie überhaupt weder ihrer selbst noch einer andern, um das für ihre Schlechtigkeit zuträgliche zu besorgen, weil ja nämlich gar keine Schlechtigkeit oder Fehler in gar keiner Kunst zu finden ist, noch auch einer Kunst zukommt für irgend etwas anderes das zuträgliche zu suchen als für das dessen Kunst sie ist, selbst aber ist jede als richtig auch ohne Fehl und ohne Tadel, so lange nämlich jede genau ganz ist was sie ist. Und untersuche nur nach jener genauen Rede, ob es sich so oder anders verhält. — So, sprach er, offenbar. — Also, sagte ich, besorgt auch die Heilkunst nicht das der Heilkunst zuträgliche, sondern das dem Leibe. — Ja, sagte er. — Noch die Reitkunst das der Reitkunst, sondern das den Pferden, noch auch irgend eine andere Kunst das ihr selbst, denn sie bedarf nichts weiter, sondern dem dessen Kunst sie ist. — So, sagte er, zeigt es sich. — Allein, o Thrasymachos, die Künste regieren doch und haben Gewalt über jenes, dessen Künste sie sind? — Hier gab er noch zu, aber sehr mit Mühe. — Also keine Wissenschaft* besorgt oder befiehlt das dem Herrschenden zuträgliche, sondern das dem Schwächeren und von ihr selbst beherrschten. — Auch das gab er freilich am Ende zu, er suchte aber doch erst darum zu streiten. Nachdem er es nun eingestanden, sagte ich, nicht wahr also auch kein Arzt als Arzt sieht auf das dem Arzt zuträgliche noch befiehlt es, sondern das dem Kranken? Denn von dem wahrhaften Arzt ist eingestanden, er sei der über die Leiber die Regierung führt, aber nicht der Gelderwerber. Oder ist das nicht eingestanden? — Er bejahte es. — Nicht auch von dem wahrhaften Steuermann, dass er der die Schiffsleute regierende ist, und nicht der Schiffende? — Es ist eingestanden. — Nicht also wird ein solcher Steuermann und Befehlshaber das dem Steuermann zuträgliche bedenken und anordnen, sondern das dem Schiffenden und unter seinem Befehl stehenden. — Das bejahte er mit Noth. — Also, sprach ich, o Thrasymachos, bedenkt auch wol kein anderer in keinem Amt, sofern er ein Regierender ist, das ihm selbst zuträgliche noch befiehlt es, sondern das dem Regierten und von ihm selbst gemeisterten; und auf dieses sehend und das diesem zuträgliche und angemessene sagt er was er sagt, und thut er alles insgesammt was er thut.

Als wir nun hier waren in der Rede und Allen schon offen-

343 bar war, dass die Erklärung des gerechten sich in das Gegentheil umgesezt hatte, hub Thrasymachos anstatt zu antworten an, Sage mir doch, o Sokrates, hast du wol eine Amme? — Was doch? sprach ich. Solltest du nicht lieber antworten als dergleichen fragen? — Weil sie doch, sagte er, übersieht, dass du den Schnupfen hast und dich nicht ausschneuzt,* da du es doch sehr nöthig hast, wenn du ja nicht einmal weisst was Hirten sind und Schafe. — Weshalb doch recht? fragte ich. — Weil du glaubst, dass die Schäfer und Hirten das Gute für die Schafe und Rinder bedenken, und wenn sie sie fett machen und pflegen auf etwas anderes sehen, als was gut ist für ihre Herren und für sie selbst, und so auch von den Herrschern in den Städten die wahrhaft regieren meinst, dass sie anders gegen die beherrschten gesinnt seien wie einer auch gegen seine Schafe gesinnt ist, und etwas anderes bedenken bei Tag und bei Nacht, als wie sie doch sich selbst den meisten Vortheil schaffen können. Und so weit bist du ab mit deinen Gedanken von der Gerechtigkeit und dem gerechten, und der Ungerechtigkeit und dem ungerechten, dass du noch nicht weisst, dass die Gerechtigkeit und das gerechte eigentlich ein fremdes Gut ist, nämlich des Stärkeren und Herrschenden Nuzen, des Gehorchenden und Dienenden aber eigner Schade; die Ungerechtigkeit aber ist das Gegentheil, und herrscht über die in der That Einfältigen und Gerechten, die Beherrschten aber thun was jenem dem Stärkeren zuträglich ist, und machen ihn glükklich, indem sie ihm dienen, sich selbst aber auch nicht im mindesten. Du musst dir aber, o einfältigster Sokrates, die Sache darauf ansehen, dass der Gerechte überall schlechter daran ist als der Ungerechte. Zuerst nämlich in allen Geschäften unter sich, worauf nur immer ein solcher mit einem solchen sich einlassen mag, wirst du niemals finden, wenn das Geschäft beendigt ist, dass der Gerechte mehr hat als der Ungerechte, sondern weniger; dann auch in denen mit der Stadt, wenn es irgend Beiträge giebt, so trägt von gleichem der Gerechte mehr bei, der andere aber weniger; und wenn Einnahmen, so gewinnt jener nichts, dieser aber viel. So auch wenn sie beide ein Amt verwalten, so hat auch davon der Gerechte, wenn auch keinen andern Schaden, doch dass seine eignen Angelegenheiten durch Vernachlässigung schlechter stehn, und dass er vom Staate gar keinen Vortheil zieht, weil er gerecht ist, und überdies noch, dass er sich bei seinen Verwandten und Bekannten verhasst macht, wenn er ihnen in nichts gefällig sein will gegen die Gerechtigkeit; dem Ungerechten aber widerfährt von alle dem das

Gegentheil. Ich meine nämlich den, welcher im Grossen zu übervortheilen versteht. Diesen also betrachte, wenn du beurtheilen willst, wieviel mehr es einem jeden für sich austrägt, wenn er ungerecht ist als wenn gerecht. Am allerleichtesten aber wirst du 344
es erkennen, wenn du dich an die vollendetste Ungerechtigkeit hältst; welche den der Unrecht gethan zum glükklichsten macht, die aber das Unrecht erlitten haben und nicht wieder Unrecht thun wollen zu den elendesten. Dies aber ist die sogenannte Tyrannei, welche nicht im Kleinen sich fremdes Gut mit List und Gewalt zueignet, heiliges und unheiliges, Gemeingut und Eigenthum, sondern gleich insgesammt alles, was wenn es einer einzeln veruntreut und dabei entdekkt wird, ihm die härtesten Strafen und Beschimpfungen zuzieht. Denn Tempelräuber und Seelenverkäufer und Räuber und Betrüger und Diebe heissen, die einzeln eine von dergleichen Uebelthaten begehen. Wenn aber einer ausser dem Vermögen seiner Mitbürger auch noch sie selbst in seine Gewalt bringt und zu Knechten macht, der wird anstatt dieser schlechten Namen glükkselig und preiswürdig genannt, nicht nur von seinen Mitbürgern, sondern auch von den Andern, sobald sie nur hören dass er die ganze Ungerechtigkeit begangen hat. Denn nicht aus Furcht ungerechtes zu thun sondern zu leiden schimpft die Ungerechtigkeit, wer sie schimpft. Auf diese Art, o Sokrates, ist die Ungerechtigkeit kräftiger und edler und vornehmer als die Gerechtigkeit, wenn man sie im grossen treibt; und wie ich von Anfang an sagte, das dem Stärkeren zuträgliche ist das gerechte, das ungerechte aber ist das jedem selbst vortheilhafte und zuträgliche.

Als Thrasymachos dieses gesagt, hatte er im Sinn fortzugehn, nachdem er uns wie ein Bader viel und reichliche Rede über die Ohren gegossen hatte. Allein die Anwesenden liessen ihn nicht, sondern nöthigten ihn zu bleiben und Rede zu stehn über das gesagte. Und auch ich meinerseits bat ihn gar sehr und sagte, O herrlicher Thrasymachos, was für eine Rede hast du uns hingeworfen, und gedenkst doch nun fortzugehn, bevor du hinreichend gezeigt hast oder erfahren, ob es sich so oder anders verhält! Oder meinst du, es ist eine Kleinigkeit, die du unternommen hast zu bestimmen, und nicht die Einrichtung des ganzen Betragens, wie es jeder von uns einrichten muss, um das zwekkmässigste Leben zu leben? — Ich glaube wol etwa, sprach Thrasymachos, dass es sich anders verhält! — Du scheinst fast so, sprach ich, oder doch um uns dich gar nicht zu kümmern noch etwas daraus zu machen, ob wir besser leben oder schlechter, da wir ja nicht wissen, was

du zu wissen behauptest. Also, o Guter, gieb dir die Mühe es auch uns zu zeigen. Es wird dir ja auch nicht schlecht angelegt
345 sein, was du so vielen als wir sind Gutes erweisest. Denn gleich ich meines Theils sage dir, dass ich dir nicht glaube noch der Meinung bin, die Ungerechtigkeit sei vortheilhafter als die Gerechtigkeit, auch nicht, wenn einer sie ganz loslässt, und sie gar nicht hindert zu thun was sie nur will. Sondern, Bester, es sei einer ungerecht und vermöge auch unrecht zu thun, sei es nun verstekkter Weise oder indem er es durchsezt, dennoch überredet er mich nicht, dass das mehr Gewinn bringe als die Gerechtigkeit. Eben so nun ergeht es vielleicht noch manchem unter uns, nicht mir allein. Ueberzeuge uns also, du Vortrefflicher, hinreichend, dass wir uns nur schlecht berathen, indem wir die Gerechtigkeit höher halten als die Ungerechtigkeit. — Und wie, sagte er, soll ich dich überzeugen? denn wenn du durch das eben gesagte nicht überzeugt bist, was soll ich dir noch thun? Kann ich dir denn die Rede in die Seele hineintragen und sie da fest machen? — Nein beim Zeus, sprach ich, das ja nicht. Sondern zuerst, was du gesagt hast, dabei bleibe; oder, wenn du es umänderst, so ändere es offenbar um und hintergehe uns nicht. Nun aber siehst du wohl, o Thrasymachos, denn lass uns noch einmal das vorige betrachten, dass wie du zuerst den wahrhaften Arzt bestimmtest, du den wahrhaften Hirten hernach nicht geglaubt hast genau eben so festhalten zu müssen; sondern du glaubst, er hüte die Schafe, sofern er Hirt ist, nicht auf das beste der Schafe sehend, sondern wie ein Gastgeber der ein Mahl ausrichten will auf den Schmaus, oder auch auf den Kaufpreis wie ein Handelsmann nicht wie ein Hirt. Der Hirtenkunst liegt aber doch gar nichts anders ob, als dass sie dem, worüber sie gesezt ist, das beste darreiche; denn ihr eignes, dass sie ganz gut sei, ist ja schon hinreichend besorgt, so lange ihr nämlich nichts daran fehlt die Hirtenkunst zu sein. So glaube ich nun meines Theils müssten wir eben eingestehen von jeder Regierung, sofern sie Regierung ist, dass sie keines Andern bestes bedenke als eben jenes des Regierten und Gepflegten, sowol von der bürgerlichen Regierung als von irgend einer besonderen Oberaufsicht. Und glaubst du denn dass die Regierenden in den Städten, die wahrhaften nämlich, gern regieren? — Nein beim Zeus, sagte er, sondern ich weiss es ganz bestimmt. — Und wie, o Thrasymachos, sagte ich, siehst du denn nicht, dass jedes andere Regiment niemand gern führen will, sondern dass sie Lohn dafür fordern? weil nämlich nicht ihnen aus dem Herrschen ein

Vortheil hervorgehn wird, sondern dem Beherrschten. Denn sage mir nur dieses, nennen wir nicht jedesmal jede Kunst deshalb eine 346
andere, weil ihr ein anderes Vermögen zukommt? Und Bester antworte ja nichts gegen deine Meinung, damit wir doch etwas zu Stande bringen. — Freilich deshalb, sagte er, eine andere. — Gewährt nun nicht auch jede von ihnen uns irgend einen besonderen Nuzen, nicht aber alle einen gemeinschaftlichen; wie die Heilkunst Gesundheit und die Steuermannskunst Sicherheit bei der Schifffahrt, und die andern eben so? — Freilich. — Nicht auch so die Lohndienerei Lohn? denn dies ist ihr Vermögen. Oder nennst du Heilkunst und Steuermannskunst dieselbe? oder, wenn du nämlich genau bestimmen willst wie du ja angenommen hast, wirst du doch gewiss nicht, wenn ein Steuermann gesund ist weil das Seefahren ihm wohl bekommt, deshalb seine Kunst Heilkunst nennen? — Freilich nicht. — Und eben so wenig denke ich die Lohndienerei, wenn jemand auch beim Lohndienst gesund ist? — Freilich nicht. — Wie aber die Heilkunst Lohndienerei, wenn einer auch für das Heilen Lohn nimmt? — Nein, sagte er. — Und wir sind doch übereingekommen, dass der Nuzen jeder Kunst ein besonderer sei? — Das sei so, sagte er. — Welchen Nuzen also alle Künstler gemeinschaftlich erlangen, den müssen sie auch von etwas haben, was sie alle einer wie der andere ausserdem anwenden. — Das ist deutlich, sagte er. Sollen wir also sagen, der Lohn, den die Künstler als Nuzen davon tragen, komme ihnen daher, weil sie die lohndienerische Kunst noch dazu anwenden? — Er stimmte kaum bei. — Nicht also von eines jeden eigner Kunst kommt ihm dieser Nuzen, der Empfang des Lohns; sondern wenn man es genau erwägen will, bewirkt die Heilkunst die Gesundheit, und die lohndienerische Kunst* den Lohn, die Baukunst das Haus, und die sie begleitende lohndienerische Kunst den Lohn. Und die andern insgesammt bewirken eben so jede ihr eignes Werk, und bringen dem Vortheil, worüber sie gesezt sind. Und wenn nun kein Lohn damit verbunden ist, hat dann wol der Meister einen Vortheil von der Kunst? — Es zeigt sich nicht, sagte er. — Also bringt sie ihm auch wol keinen Vortheil dann, wann er sie umsonst ausübt? — Ich glaube es auch. — Also, o Thrasymachos, dies ist schon klar, dass keine Kunst oder Regierung ihren eignen Nuzen besorgt, sondern, was wir schon lange sagten, den des Regierten besorgt sie, und ordnet alles an auf das jenem zuträgliche sehend, welcher ja der Schwächere ist, und nicht auf das dem Stärkeren. Deshalb nun, o lieber Thrasymachos, sagte ich auch vorher, dass

niemand gern daran gehe etwas zu regieren und fremdes Uebel über sich nehme wieder in Ordnung zu bringen, sondern Lohn dafür fodere, weil derjenige, welcher seine Kunst gut ausüben will, niemals sein eignes bestes besorgt, wo er nach seiner Kunst etwas
347 anordnet, sondern dessen was er regiert; weshalb denn, wie einleuchtet, ein Lohn da sein muss für die, welche sollen regieren wollen, sei es nun Geld oder Ehre, oder eine Strafe, falls sie es nicht thun. — Wie meinst du das, o Sokrates? sagte Glaukon. Denn jene beiden Arten des Lohnes kenne ich wol, was für eine Strafe du aber meinst, die du als Lohn anrechnest, das habe ich nicht verstanden. — Also gerade den Lohn der Besten, sprach ich, verstehst du nicht, um dessentwillen die Rechtschaffensten regieren? Oder weisst du nicht dass ehrgeizig und geldgeizig zu sein für einen Schimpf gehalten wird und es auch ist? — Das wol, sagte er. — Deshalb nun, sprach ich, mögen die Guten weder des Geldes wegen regieren noch der Ehre wegen. Denn sie wollen weder offenbar für ihre Amtsführung sich Lohn bedingen und Miethlinge heissen, noch wenn sie heimlich Gewinn davon machten Betrüger; und eben so wenig thun sie es der Ehre wegen, denn sie sind nicht ehrgeizig. Also muss ein Zwang für sie vorhanden sein und eine Strafe, wenn sie sollen regieren wollen; daher denn freiwillig an die Regierung gehen und nicht eine Nothwendigkeit abwarten, beinahe für schändlich gehalten wird. Die grösste Strafe aber ist, von Schlechteren regiert werden, wenn einer nicht selbst regieren will; und aus Furcht vor dieser scheinen mir die Rechtschaffenen zu regieren, wenn sie regieren. Und dann gehen sie an die Regierung, nicht als stände ihnen etwas gutes bevor, oder als dächten sie sich dabei sehr wohl zu befinden, sondern als an etwas nothwendiges, weil sie weder Bessere, als sie selbst sind, haben um denen die Regierung zu überlassen, noch auch ihnen gleiche. Denn es scheint, wenn es eine Stadt von rechtschaffenen Männern gäbe, würde man sich um das Nichtregieren eben so streiten wie jezt um das Regieren, und daraus würde dann offenbar sein, dass der in der That wahrhafte Herrscher nicht in der Art hat das ihm selbst zuträgliche zu bedenken, sondern das dem Regierten. Daher auch jeder Verständige vorziehn wird sich von Andern Nuzen bringen zu lassen, als sich viel zu schaffen zu machen um Andern zu nuzen. Dieses nun also gebe ich dem Thrasymachos keinesweges zu, dass das gerechte das dem Stärkeren zuträgliche sei. Doch dieses wollen wir hernach noch betrachten. Noch weit wichtiger aber scheint mir das zu sein, was Thrasymachos jezt

sagt, indem er behauptet des Ungerechten Leben sei besser als des Gerechten. Du also, sprach ich, o Glaukon, welches wählest du? und was scheint dir richtiger gesagt zu sein? — Ich meines Theils, sagte er, dass des Gerechten Leben zwekkmässiger ist. — Hast du auch wol gehört, sprach ich, was für gutes Thrasymachos uns jezt an dem des Ungerechten vorgerechnet hat? — Ich habe es zwar gehört, sagte er, aber ich glaube es nicht. — Sollen wir ihn also, wenn wir irgend einen Weg dazu ausfinden können, über- 348
zeugen, dass er nicht richtig redet? — Wie sollte ich das nicht wollen? antwortete er. — Wenn wir nun zu seiner Rede eine entsprechende Gegenrede anlegen wollten, wieviel gutes es wiederum hat gerecht zu sein, und dann er wieder eine und wir eine andere: so würde man die Güter zählen und messen müssen, die wir jeder dem andern vorhalten, und wir würden schon irgend Richter bedürfen, welche zwischen uns entschieden. Wenn wir aber wie bisher in der Untersuchung einander zum Eingeständniss zu bringen suchen: so würden wir selbst zugleich Richter und Redner sein. — Freilich. — Welches von beiden, sprach ich, gefällt dir nun am besten? — Das lezte, sagte er. —

So komm denn, sprach ich, o Thrasymachos, antworte uns von vorn an. Behauptest du, dass die vollständige Ungerechtigkeit förderlicher sei als die vollständige Gerechtigkeit? — Allerdings, sagte er, behaupte ich dies, und habe auch erklärt weshalb. Wolan! wie erklärst du dich denn was dieses betrifft über sie? Du nennst doch die eine von ihnen Tugend und die andere Laster? — Wie sollte ich nicht? — Also doch die Gerechtigkeit Tugend und die Ungerechtigkeit Laster? — Lässt sich das wol denken, sagte er, du Süssester? nachdem ich ja erklärt habe, dass die Ungerechtigkeit wol förderlich sei, die Gerechtigkeit aber nicht? — Also wie denn? — Gerade das Gegentheil, sagte er. — Also die Gerechtigkeit Laster? — Das nicht, aber höchst gutartige Einfalt. — Also nennst du die Ungerechtigkeit Bösartigkeit? — Nein, sondern Klugheit, sagte er. — Dünket dich denn, o Thrasymachos, die Ungerechtigkeit auch vernünftig zu sein und gut? — Die sich recht vollkommen auf das Unrechtthun verstehn, sagte er, ja, und die ganze Städte und Völker von Menschen wissen unter sich zu bringen. Du aber denkst vielleicht ich meine die Beutelschneider. Auch dergleichen ist freilich nüzlich, sagte er, wenn es verborgen bleibt; aber dies ist nicht der Rede werth, sondern nur jenes was ich eben sagte. — Dieses, sagte ich, ist mir nicht unverständlich, wie du es meinst. Das aber wundert mich, wie du doch die Ungerech-

tigkeit auf die Seite der Weisheit und Tugend stellst, die Gerechtigkeit aber auf die entgegengesezte. — So stelle ich sie allerdings. — Dieses, sprach ich, ist nun schon derber, o Freund, und nicht leicht etwas zu haben, was einer darauf sagen kann. Denn hättest du nur festgesezt die Ungerechtigkeit nuze, zugleich jedoch eingestanden sie sei Laster und schändlich, wie einige Andere: so hätten wir gewusst was zu sagen, und hätten von angenommenem ausgehn können. Nun aber sieht man ja deutlich, du wirst auch sagen sie sei edel und kräftig, und ihr alles beilegen, was wir dem Gerechten beilegen, nachdem du schon gewagt hast sie auch in die
349 Reihe der Tugend und Weisheit zu stellen. — Ganz richtig, sagte er, weissagst du. — Dennoch aber, sprach ich, muss man es nicht aufgeben der Rede untersuchend zuzusezen, so lange ich nur noch glauben kann, dass du sagst was du denkst. Denn du scheinst mir jezt ordentlich nicht Scherz zu treiben, o Thrasymachos, sondern was du von der Wahrheit der Sache selbst hältst, zu sagen. — Was, sprach er, liegt dir daran, ob ich so davon denke oder nicht, und warum hältst du dich nicht an die Rede? — Nichts freilich, sprach ich. Aber das versuche mir noch zu dem bisherigen zu beantworten. Ein Gerechter dünkt dich der gern mehr haben zu wollen als ein anderer Gerechter? — Keinesweges, sagte er. Sonst wäre er ja nicht so gutmüthig wie er nun ist, und so einfältig! — Aber wie? mehr als die gerechte Handlung? — Auch nicht mehr als die. — Wollte er aber wol vor dem Ungerechten sich einen Vortheil machen, und würde das für gerecht halten oder nicht? — Er würde es wol dafür halten und es wollen; aber er kann es nicht. — Aber darnach, sprach ich, frage ich nicht; sondern nur, ob nicht der Gerechte zwar vor dem Gerechten nichts würde voraus haben wollen, wol aber vor dem Ungerechten? — So verhält es sich freilich, sprach er. — Wie aber der Ungerechte? möchte der gern etwas voraus haben vor dem Gerechten und der gerechten Handlung? — Wie sollte er nicht, sagte er, da er ja über Alle Vortheil zu haben wünscht! — Also auch vor ungerechten Menschen und solchen Handlungen wird der Ungerechte voraus haben wollen und wetteifern, um unter allen immer selbst am meisten zu haben? — So ist es. — Wir sagen demnach so, sprach ich. Der Gerechte will vor dem Aehnlichen nichts voraus haben, aber vor dem Unähnlichen; der Ungerechte hingegen vor dem Aehnlichen und Unähnlichen. — Sehr gut ausgedrükkt, sagte er. — Und, sprach ich, verständig und gut ist doch der Ungerechte, der Gerechte aber keines von beiden. — Auch das, sagte er, ist richtig. — Also, sprach

ich, ist wol auch der Ungerechte dem Verständigen und Guten ähnlich, der Gerechte aber nicht ähnlich? — Wie sollte denn nicht, sagte er, der selbst ein solcher ist auch solchen ähnlich sein, der aber nicht ein solcher auch nicht? — Richtig. Ein solcher also ist jeder von ihnen, wie die denen er gleicht. — Freilich, wie sollte er nicht? sprach er. — Wohl, o Thrasymachos. Nennst du nicht einen tonkünstlerisch und einen andern untonkünstlerisch? — Das thue ich. — Welchen von beiden nun verständig und welchen unverständig? — Den Tonkünstlerischen doch wol verständig und den Untonkünstlerischen unverständig. — Und so weit verständig auch gut, so weit unverständig aber schlecht? — Ja. — Wie mit dem Heilkundigen? nicht auch so? — Eben so. — Glaubst du also wol, Bester, dass ein tonkünstlerischer Mann, der seine Leier stimmt, in der Anspannung und Nachlassung der Saiten vor einem andern Tonkünstlerischen werde voraus haben wollen, und etwas darüber hinaus suchen? — Ich wol nicht. — Aber über den Untonkünstlerischen? — Nothwendig, sagte er. — Und wie ein Heilkundiger, würde der in Essen und Trinken über einen heilkundigen Mann oder solche Handlung hinaus wollen? — Wol nicht. — Aber über den Nichtheilkundigen? — O ja. — Und nun sieh zu in jeder Wissenschaft 350
und Unwissenschaftlichkeit, ob dir irgend ein Wissender scheint vor dem andern Wissenden voraus haben zu wollen in Thun oder Reden, und nicht vielmehr ganz dasselbe, was der ihm ähnliche in demselben Geschäft? — Es ist wol nothwendig, sprach er, dass dieses ja sich so verhält. — Wie aber der Unkundige? will der nicht gleicherweise vor dem Kundigen voraus haben und vor dem Unkundigen? — Vielleicht wol. — Der Kundige aber ist doch der Weise. — Das denke ich. — Und der Weise der Gute? — Das denke ich. — Der Gute also und Weise wird vor dem Aehnlichen nichts voraus haben wollen, sondern nur vor dem Unähnlichen und entgegengesezten. — So zeigt es sich, sagte er. — Der Schlechte aber und Thörichte vor dem Aehnlichen und dem entgegengesezten. — Offenbar. — Und nicht wahr der Ungerechte, sprach ich, o Thrasymachos, will uns doch vor dem Aehnlichen und Unähnlichen voraus haben? oder sagtest du nicht so? — Ich freilich, sagte er. — Der Gerechte aber wird vor dem Aehnlichen nicht voraus haben wollen, sondern nur vor dem Unähnlichen. — Ja. — So gleicht also, sprach ich, der Gerechte dem Weisen und Guten, der Ungerechte aber dem Schlechten und Thörichten. — So scheint es wol. — Aber wir waren doch einig darüber, dass welchem jeder von beiden ähnlich sei, ein solcher sei auch jeder selbst. — Darüber

waren wir einig. — Der Gerechte also hat sich uns bewiesen als der Weise und Gute, und der Ungerechte als der Thörichte und Schlechte.

Thrasymachos nun gestand dies zwar alles ein, aber nicht so leicht als ich es jezt erzähle, sondern nur dazu gezogen und mit Mühe und unter gewaltigem Schweiss, wie denn auch damals heisser Sommer war, und da sah ich, vorher aber nie, den Thrasymachos erröthen. Nachdem wir nun dieses in Richtigkeit gebracht hatten, dass die Gerechtigkeit Tugend und Weisheit sei, die Ungerechtigkeit aber Schlechtigkeit und Thorheit: so sprach ich, Wohl! dieses stehe nun so fest. Wir haben aber auch gesagt, die Ungerechtigkeit sei stark. Oder erinnerst du dich dessen nicht o Thrasymachos? — Ich erinnere es mich wol, sagte er; aber auch was du jezt sagst gefällt mir gar nicht, und ich hätte wol dagegen zu sagen. Wenn ich es nun vortrüge: so weiss ich wol würdest du sagen, ich hielte eine Rede wie vor dem Volk. Entweder also lass mich reden so viel ich will; oder wenn du fragen willst so frage, und ich werde dir wie die Kinder den Mütterchen die ihnen Mährchen erzählen nur Gut antworten und zunikken, oder Verneinung schütteln. — Nur ja nicht, sprach ich, gegen deine Meinung. — Damit ich dir nur den Gefallen thue, sagte er, weil du mich doch nicht reden lässt. Oder was willst du sonst noch? — Nichts beim Zeus, sprach ich! Sondern wenn du dies nur thun willst: so thue es, und ich will fragen. — Frage also. — Ich frage also dieses was auch vorher, damit wir doch die Sache in der Ordnung durchnehmen, wie sich wol die Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit verhält? Denn gesagt ist, die Ungerechtigkeit sei sowol mächtiger als auch stärker als die Gerechtigkeit. Nun aber, sprach
351 ich,* wenn doch die Gerechtigkeit Weisheit und Tugend ist, wird sich, denke ich, sehr leicht zeigen, dass sie auch stärker ist als die Ungerechtigkeit, da ja diese Thorheit ist. Das kann wol niemand mehr verkennen. Aber ich begehre es gar nicht so schlechtweg, o Thrasymachos, sondern so zu betrachten. Du sagest eine Stadt sei ungerecht und strebe andere Städte unrechtmässig sich zu unterwerfen, und habe sie sich auch unterworfen, viele auch halte sie in ihrer Gewalt nach der Unterwerfung. — Wie sollte sie nicht? sprach er. Und zwar wird die beste das am meisten thun, da sie ja auch am vollkommensten ungerecht ist. — Ich verstehe wol, sagte ich, dass dies deine Rede war. Aber dies bedenke nur noch dabei, ob die Stadt, die mächtiger als andere geworden ist, diese Gewalt ohne Gerechtigkeit handhaben wird, oder nothwendig mit

Gerechtigkeit? — Wenn, sagte er, wie du eben sagtest, die Gerechtigkeit Weisheit ist, dann mit Gerechtigkeit; wenn es aber ist wie ich sagte, mit Ungerechtigkeit. — Das ist ja herrlich, sagte ich, o Thrasymachos, dass du nicht nur zuwinkst und abschüttelst, sondern auch gar schön antwortest. — Ich thue es dir eben zu Gefallen, sagte er. — Wohl thust du daran! Aber thue mir auch dieses zu Liebe und sage mir, Glaubst du dass wenn eine Stadt oder ein Heer oder auch Räuber und Diebe oder irgend anderes Volk, gemeinschaftlich etwas ungerechterweise angreift, solche irgend etwas werden ausrichten können, wenn sie sich auch unter einander Unrecht thun? — Wol gewiss nicht, sagte er. — Wie aber wenn sie sich nicht Unrecht thun? dann wol besser? — Freilich. — Denn die Ungerechtigkeit, o Thrasymachos, verursacht ihnen Zwietracht und Hass und Streit unter einander; die Gerechtigkeit aber Eintracht und Freundschaft. Nicht wahr? — So soll es sein, sprach er, damit ich nicht von dir abgehe. — Daran thust du wohl, Bester. Aber sage mir dieses: Wenn nun dies das Werk der Ungerechtigkeit ist, Hass hervorzubringen wo sie ist: wird sie nicht auch, wenn sie sich unter Freie und Knechte mischt, machen, dass diese einander hassen und sich entzweien und unvermögend sind gemeinschaftlich mit einander etwas auszurichten? — Freilich. — Und wie? wenn sie sich unter zweien findet, werden nicht auch die uneins sein und sich hassen, und einander feind sein eben wie den Gerechten? — Sie werden es, sprach er. — Wenn nun aber du Wunderbarer die Ungerechtigkeit in Einem wohnt, wird sie dann ihre Kraft verlieren? oder sie um nichts minder auch behalten? — Sie möge sie um nichts minder behalten, sagte er. — Scheint sie nun aber nicht eine solche Kraft zu haben, dass sie, wem sie einwohnt, sei es nun einer Stadt oder einem Geschlecht, einem Heere oder wem nur sonst, dieses zuerst unfähig macht etwas auszurichten mit sich selbst, wegen der Zwietracht und Streitigkeiten, dann 352
aber auch es mit sich selbst verfeindet und mit allem entgegengesezten und dem gerechten. Ist es nicht so? — Freilich. — Und auch wenn sie in Einem ist, glaube ich wird sie alles dasselbige thun was sie in der Art hat zu bewirken, zuerst wird sie ihn unfähig machen etwas auszurichten, weil er im Zwiespalt ist und nicht einig mit sich selbst, dann auch feind sich selbst und den Gerechten. Nicht wahr? — Ja. — Und gerecht, Lieber, sind doch wol auch die Götter? — Das mögen sie sein, sprach er. — Auch den Göttern also wird der Ungerechte feind sein, o Thrasymachos, der Gerechte aber freund. — Lass dir die Rede nur wohl schmek-

ken in guter Ruhe! sagte er. Denn ich will dir gewiss nicht zuwider sein, damit ich mich diesen nicht verhasst mache. — Wohl denn! sprach ich, füge auch noch das lezte zu meiner Bewirthung, indem du mir antwortest wie auch jezt. Denn dass die Gerechten sich als weiser und besser und auch mächtiger im Handeln zeigen, die Ungerechten aber nichts mit einander auszurichten vermögen; ja dass auch, wenn wir von welchen sagen, dass sie gemeinschaftlich mit einander irgend etwas kräftig vollbringen wiewol ungerecht, wir dieses nie vollkommen richtig sagen, indem sie ja auch einander nicht in Ruhe lassen würden, wenn sie vollkommen ungerecht wären, sondern noch etwas Gerechtigkeit in ihnen sein musste, welche sie bewog nicht auch einander, eben wie denen gegen welche sie gingen, unrecht zu thun, und durch welche sie eben verrichteten was sie verrichteten, nur dass sie auf ein ungerechtes Ziel losgingen aus Ungerechtigkeit als halbschlechte, weil ja die ganz Bösen und vollkommen Ungerechten auch vollkommen unvermögend sind etwas auszurichten, dass dieses alles sich so verhält, und nicht wie du es zuerst festgesezt hast, verstehe ich schon: ob aber die Gerechten auch besser leben als die Ungerechten und glükkseliger sind, welches wir uns zum andern zu erwägen vorgesezt haben, das müssen wir erwägen. Sie zeigen sich freilich auch jezt schon so, wie mir wenigstens scheint, aus dem was wir gesagt haben; dennoch aber wollen wir es noch genauer erwägen. Denn es ist nicht von etwas gemeinem die Rede, sondern davon, auf welche Weise man leben soll. — So erwäge denn, sprach er. — Das thue ich, sprach ich. Und sage mir also, dünkt dich wol etwas das Geschäft des Pferdes zu sein? — O ja. — Und würdest du nicht das als Geschäft des Pferdes und so auch jedes andern Dinges aufstellen, was einer entweder nur mit jenem allein, oder doch mit ihm am besten verrichten kann? — Ich verstehe nicht, sagte er. — Aber so. Kannst du wol mit etwas anderm sehen als mit den Augen? — Wol nicht. — Und wie? mit etwas anderem hören als mit den Ohren? — Keinesweges. — Mit Recht also würden wir dies für die Geschäfte dieser Theile erklären? — Freilich. — Und
353 wie? könntest du nicht eine Weinrebe auch mit dem Schwerte abschneiden oder mit der Scheere und vielen andern Dingen? — Wie sollte ich nicht? — Aber mit nichts, glaube ich, doch so gut als mit der Hippe, die hiezu ausdrükklich gemacht ist. Sollen wir also nicht dies als das Geschäft von dieser feststellen? — Das wollen wir freilich. — Und nun glaube ich kannst du besser verstehen was ich eben fragte, als ich wissen wollte, ob nicht das eines jeden

Geschäft wäre, was jedes entweder allein oder doch unter allen am besten verrichtet? — Jezt, sagte er, freilich verstehe ich es, und mich dünkt dies eines jeden Dinges Geschäft zu sein. — Wohl, sprach ich. Und scheint dir nicht auch jegliches eine Tugend zu haben, dem ein Werk aufgetragen ist? Lass uns nur wieder auf dasselbe zurükkgehn. Die Augen sagen wir haben ein Geschäft? — Das haben sie. — Giebt es nun nicht auch eine Tugend der Augen? — Auch eine Tugend. — Und wie nun mit allen andern? nicht eben so? — Eben so. — Halt nun! können wol jemals die Augen ihr eigenthümliches Geschäft gut verrichten wenn sie ihre eigenthümliche Tugend nicht haben, sondern statt der Tugend Schlechtigkeit? — Und wie doch? sagte er. Denn du meinst doch wol Blindheit statt der Scharfsichtigkeit. — Welches auch, sprach ich, ihre Tugend sein möge, denn darnach frage ich noch nicht; sondern ob durch seine eigenthümliche Tugend jedes auch sein eigenthümliches Geschäft gut verrichtet, was eines zu verrichten hat, durch Schlechtigkeit aber schlecht? — Ganz richtig sagst du dieses doch gewiss. — Also werden auch Ohren ihrer eigenthümlichen Tugend beraubt ihr Geschäft schlecht verrichten? — Freilich. — Sezen wir nun auch alles andere nach derselben Regel? — Das dünkt mich. — Wohl denn, nächst diesem erwäge dies. Hat auch die Seele ihr Geschäft, was du mit gar keinem andern Dinge verrichten könntest? wie eben dergleichen, besorgen, beherrschen, berathen und alles dieser Art, könnten wir dies mit Recht irgend etwas anderem zuschreiben als der Seele, und behaupten dass es jenem eigenthümlich sei? — Keinem anderen. — Wie nun aber leben? wollen wir dies auch für ein Geschäft der Seele erklären? — Ganz vorzüglich ja, sagte er. — Also auch sagen, dass es eine Tugend der Seele gebe? — Das sagen wir. — Wird also wol jemals, o Thrasymachos, die Seele ihre Geschäfte gut verrichten können, wenn sie ihrer eigenthümlichen Tugend beraubt ist? oder ist das unmöglich? — Unmöglich. — Eine schlechte Seele also wird nothwendig auch schlecht beherrschen und besorgen, die gute aber alles dieses gut verrichten? — Nothwendig. — Nun aber sind wir doch übereingekommen, die Tugend der Seele sei Gerechtigkeit, ihre Schlechtigkeit aber sei die Ungerechtigkeit? — Darin sind wir übereingekommen. — Die gerechte Seele also und der gerechte Mann wird gut leben, schlecht aber der Ungerechte. — Das geht wol hervor, sprach er, aus deiner Rede. — Und wer wohl lebt, 354
ist der nicht preiswürdig und glükkselig, wer aber nicht, das Gegentheil? — Wie könnte es anders sein! — Der Gerechte also ist

glükkselig und der Ungerechte elend. — Das mögen sie sein, sagte er. — Elend sein aber fördert nicht, sondern glükkselig sein. — Das versteht sich. — Niemals also, o vortrefflicher Thrasymachos, ist die Ungerechtigkeit förderlicher als die Gerechtigkeit. — Hiermit also, sprach er, o Sokrates, sollst du bewirthet sein zu den Bendideen! — Von deinetwegen, sprach ich, o Thrasymachos, da du mir milde geworden bist und aufgehört hast mir böse zu sein. Aber ich bin nicht gar herrlich bewirthet worden durch meine Schuld nicht durch deine! Sondern wie die Lekker immer zugreifen um von dem eben aufgetragenen zu kosten, ehe sie noch das vorige gehörig genossen haben: so komme ich mir auch vor, als ob ich, ehe noch gefunden war was wir zuerst suchten, nämlich, was doch das gerechte sei, von diesem abgelassen und mich zu jenem gewendet habe, zu der Untersuchung, ob es wol eine Schlechtigkeit ist und Thorheit oder eine Weisheit und Tugend; und als hernach wieder eine andere Rede dazwischen fiel, dass die Ungerechtigkeit vortheilhafter sei als die Gerechtigkeit, konnte ich mich nicht enthalten auch gleich wieder von jener zu dieser zu gehen. So dass ich jezt durch das ganze Gespräch doch nichts gelernt habe. Denn so lange ich nicht weiss, was das gerechte ist, hat es gute Wege, dass ich wissen sollte ob es eine Tugend ist oder nicht, und ob der welcher es an sich hat nicht glükkselig ist oder glükkselig.

ZWEITES BUCH.

Ich nun glaubte zwar, als ich dieses gesagt, weiterer Rede 357
überhoben zu sein; es war aber, wie sich zeigte, nur der Eingang gewesen. Denn Glaukon ist immer sehr rüstig in allem, und so liess er es auch damals bei des Thrasymachos Rükkzug nicht bewenden, sondern sagte, O Sokrates, willst du nur scheinen uns überführt zu haben oder uns wirklich überführen, dass es auf alle Weise besser ist gerecht sein als ungerecht? — Euch wirklich überführen, sprach ich, möchte ich gern, wenn es bei mir stände. — So thust du denn nicht, sagte er, was du willst. Denn sage mir, glaubst du es gebe ein solches Gut, welches wir haben möchten, nicht aus Verlangen nach irgend dessen Folgen, sondern weil wir es selbst um sein selbst willen lieben; wie Wohlbefinden und alle unschädliche Vergnügungen, wenn auch für die folgende Zeit uns nichts weiter daraus entsteht als dass wir vergnügt sind dabei? — Mich dünkt allerdings, sprach ich, dass es ein solches gebe. — Wie aber? auch was wir theils sein selbst wegen lieben, theils auch wegen des daraus entstehenden, wie wiederum das Vernünftigsein und das Sehen und das Gesundsein? Denn dergleichen ist uns doch aus beiden Gründen genehm. — Ja, sagte ich. — Siehst du auch noch eine dritte Art des guten, sagte er, wohin die Leibesübungen gehören, und dass man mit Arzenei in der Krankheit bedient wird, und so auch die Ausübung der Heilkunst und aller andere Gelderwerb? Denn dies, würden wir sagen, ist beschwerlich aber es nuzt uns; und um sein selbst willen möchten wir es nicht haben, sondern wegen des Lohnes und dessen was uns sonst noch daraus entsteht. — Es giebt allerdings, sagte ich, auch dieses dritte. Aber was weiter? — Zu welchem von diesen, sprach er, rechnest du nun die Gerechtigkeit? — Ich denke, sprach ich, zu dem schönsten was sowol um sein selbst willen als wegen dessen was daraus erfolgt, dem der glükkselig sein will wünschenswerth ist. — So scheint es indessen, sagte er, den meisten nicht; son- 358

dern sie rechnen sie zu der mühseligen Art, wonach man sich nur des Lohns und des Ruhms wegen um der Meinung willen bemühen muss, an und für sich aber es fliehen, weil es beschwerlich ist. — Ich weiss wol, sprach ich, dass sie ihnen so scheint, und auch schon immer von Thrasymachos als ein solches getadelt, die Ungerechtigkeit aber gelobt wird. Aber ich bin eben, wie es scheint, von schwerem Verstande. — Wohl denn! sprach er, höre auch mich an, wenn dir etwa dasselbe recht ist. Thrasymachos nämlich hat sich, wie es mir scheint, früher als billig, von dir einkirren lassen wie eine Schlange. Mir aber ist die Beweisführung von beiden Seiten noch gar nicht nach meinem Sinne gewesen. Denn ich begehre zu hören, was jedes ist, und was für eine Kraft es an und für sich hat, so wie es in der Seele ist, den Lohn aber dafür und die Folgen davon ganz bei Seite zu lassen. So also will ich es machen, wenn es dir auch recht ist. Ich werde des Thrasymachos Rede aufs neue vortragen und zuerst erklären, was sie sagen, dass die Gerechtigkeit sei und woher entstanden, zweitens aber, dass alle die sich ihrer befleissigen sie nur ungern ausüben als etwas nothwendiges und nicht als etwas gutes, und drittens, dass sie daran recht thun, denn weit vorzüglicher sei das Leben des Ungerechten als des Gerechten; wie sie ja sagen, denn mir o Sokrates scheint es gar nicht so. Ich weiss jedoch keinen Rath, weil ich die Ohren ganz voll habe von dem was Thrasymachos und tausend Andere sagen, die Rede aber für die Gerechtigkeit, dass sie besser sei als die Ungerechtigkeit, habe ich noch von niemand so gehört, wie ich es wünsche. Ich wünsche sie nämlich an und für sich selbst gepriesen zu hören; und am ersten denke ich noch dies von dir zu vernehmen. Darum werde ich mit dem grössten Eifer in meiner Rede das Leben des Ungerechten loben; und dadurch werde ich dir denn zugleich gezeigt haben, wie ich wiederum wünsche dich zu hören die Ungerechtigkeit tadeln und die Gerechtigkeit loben. Also sieh zu, ob dir ansteht was ich sage. — Vor allem andern ja! sprach ich, denn wovon sollte wol je ein vernünftiger Mensch lieber reden und hören? — Sehr schön gesprochen! sagte er. Was ich also zuerst abhandeln zu wollen sagte, darüber höre mich, was sie nämlich meinen, dass die Gerechtigkeit sei, und woher entstanden.

Von Natur nämlich sagen sie, sei das Unrecht thun gut, das Unrecht leiden aber übel; das Unrecht leiden aber zeichne sich aus durch grösseres Uebel als durch Gutes das Unrecht thun. So dass wenn sie Unrecht einander gethan und von einander gelitten und beides

gekostet haben, es denen die nicht vermögend sind das Eine zu vermeiden und nur das andere zu wählen vortheilhaft erscheint, sich gegenseitig darüber zu vertragen, weder Unrecht zu thun noch zu leiden. Und daher haben sie denn angefangen Geseze zu er- 359
richten und Verträge unter einander, und das von dem Gesez aufgelegte das gesezliche und gerechte zu nennen. Und dies also sei die Entstehung sowol als auch das Wesen der Gerechtigkeit, welche in der Mitte liege zwischen dem vortrefflichsten, wenn einer Unrecht thun kann ohne Strafe zu leiden, und dem übelsten wenn man Unrecht leiden muss, ohne sich rächen zu können. Das gerechte aber mitten inne liegend zwischen diesen beiden, werde nicht als gut geliebt, sondern durch das Unvermögen Unrecht zu thun sei es zu Ehren gekommen. Denn wer es nur ausführen könnte, und der wahrhafte Mann wäre, würde auch nicht mit Einem den Vertrag eingehen weder Unrecht zu thun noch sich thun zu lassen; er wäre ja wol wahnsinnig.

Die Natur der Gerechtigkeit also, o Sokrates, ist diese und keine andere, und dies ist es woraus sie entstanden ist, wie die Rede geht. Dass aber auch, die sich ihrer befleissigen nur aus Unvermögen des Unrechtthuns und ungern sie ausüben, das würden wir am besten merken, wenn wir so etwas thun in Gedanken. Wir geben jedem von beiden Macht zu thun was er nur will, dem Gerechten und dem Ungerechten, und dann gehen wir ihnen nach um zu sehen wohin die Begierde jeden von beiden führen wird. Dann würden wir gewiss den Gerechten auf frischer That ertappen, dass er ganz nach demselben strebt wie der Ungerechte des Mehr haben wollens wegen, nach welchem jedes Wesen pflegt als nach einem Gute zu trachten, und nur durch das Gesez und mit Gewalt abgelenkt wird zur Hochhaltung des Gleichen. Die Macht aber die ich meine, kann am liebsten eine solche sein, wenn ihnen dieselbe Kraft zu Theil würde, die einst Gyges der Ahnherr der Lydiers* soll gehabt haben. Dieser nämlich soll ein Hirt gewesen sein, der bei dem damaligen Beherrscher von Lydien diente. Als nun einst grosses Ungewitter gewesen und Erdbeben, sei die Erde gespalten und eine Kluft entstanden in der Gegend wo er hütete. Wie er nun dies mit Verwunderung gesehen und hineingestiegen sei, habe er dort vieles andere was sie wunderbares erzählen und auch ein hohles ehernes mit Fenstern versehenes Pferd gefunden, durch die er hineingeschaut und darin einen Leichnam gesehen, dem Anschein nach grösser als nach menschlicher Weise. Dieser nun habe nichts anderes an sich gehabt als an der Hand

einen goldenen Ring, welchen jener ihm dann abgezogen habe und wieder herausgestiegen sei. Als nun die Hirten ihre gewöhnliche Zusammenkunft gehalten, worin sie dem König monatlich berichteten, was bei den Heerden vorgegangen, sei auch jener erschienen den Ring am Finger. Wie er nun unter den andern gesessen, habe es sich getroffen, dass er den Kasten des Ringes nach der innern Seite der Hand zu umgedreht, und als dieses geschehen, sei er den dabei sizenden unsichtbar gewesen, dass sie von ihm
360 geredet als von einem Abwesenden: darüber habe er sich gewundert, den Ring wieder angefasst und den Kasten nach aussen gedreht, und sobald er ihn so umgekehrt sei er sichtbar gewesen. Wie er das nun gemerkt, habe er den Ring versucht ob er wirklich diese Kraft habe, und es sei ihm immer so geschehen, dass sobald er den Kasten nach innen gedreht er unsichtbar geworden, nach aussen aber sichtbar. Als er dieses inne geworden, habe er sogleich bewirkt unter die Boten aufgenommen zu werden, die der König um sich hielt, und so sei er gekommen, habe dessen Weib zum Ehebruch verleitet, dann mit ihr dem Könige nachgestellt, ihn getödtet und die Herrschaft an sich gerissen. Wenn es nun zwei solche Ringe gäbe, und den einen der Gerechte anlegte den andern aber der Ungerechte: so würde doch wol keiner, wie man ja denken müsse, so stahlhart sein, dass er bei der Gerechtigkeit bliebe und sich darauf sezte sich fremden Gutes zu enthalten und es nicht anzurühren, da es ihm frei stände, theils vom Markt ohne alle Besorgniss zu nehmen was er nur wollte, theils in die Häuser zu gehen und beizuwohnen wem er wollte, und zu tödten oder aus Banden zu befreien wen er wollte, und so auch alles andere zu thun recht wie ein Gott unter den Menschen. Wenn er nun so handelte, so thäte er nichts von dem andern verschiedenes, sondern beide gingen denselben Weg. Und dies müsse doch jedermann gestehen sei ein starker Beweis dafür, dass niemand mit gutem Willen gerecht ist, sondern nur aus Noth, weil es eben für keinen an sich gut ist. Denn wo jeder nur glaube, dass er werde unrecht thun können, da thue er es auch. Denn jedermann glaubt, dass ihm für sich die Ungerechtigkeit weit mehr nüzt als die Gerechtigkeit, und glaubt auch recht, wie der sagt, der sich dieser Rede annimmt. Denn wenn einer dem eine solche Macht zufiele gar kein Unrecht begehen wollte noch fremdes Gut berühren: so würde er denen die es merkten als der allerelendeste vorkommen und als der allerunverständigste; wiewol sie sich einander betrügen und ihn einer vor dem andern loben würden aus Furcht vor dem Unrecht leiden.

So ist nun dieses. Das Urtheil aber über die Lebensweise der beiden, von denen wir reden, werden wir im Stande sein richtig zu fällen, wenn wir den Gerechtesten und den Ungerechtesten recht gegeneinanderstellen; wenn aber nicht, dann nicht. Wie macht sich nun diese Gegeneinanderstellung? So; wir wollen nicht das geringste abnehmen, weder dem Ungerechten von der Ungerechtigkeit noch dem Gerechten von der Gerechtigkeit, sondern sie jeden in seinem Bestreben vollendet sezen. Zuerst also, der Ungerechte soll es machen wie die recht tüchtigen Meister. Wie der rechte Schiffsmeister und Arzt wohl zu unterscheiden weiss was unmöglich ist für seine Kunst und was möglich, dieses also unternimmt und jenes lässt; und, wenn er auch ja einmal etwas versieht, doch im Stande ist es wieder gut zu machen: so muss auch 361
der Ungerechte, weil er seine Thaten verständig unternimmt, mit seinen Ungerechtigkeiten verborgen bleiben, wenn er uns recht tüchtig ungerecht sein soll; wer sich aber fangen lässt, den muss man nur für einen schlechten halten. Denn die höchste Ungerechtigkeit ist, dass man gerecht scheine ohne es zu sein. Dem vollkommen Ungerechten müssen wir also auch die vollkommenste Ungerechtigkeit zugestehn, und ihm nichts davon abziehn, sondern ihm zugeben, dass er sich nach den ungerechtesten Thaten den grössten Ruf der Gerechtigkeit erworben habe, und wenn er auch einmal etwas versehen hat, dass er im Stande sei es wieder gut zu machen, indem er geschikkt ist überzeugend zu reden wenn irgend von seinen Verbrechen etwas verlauten will, und wozu es der Gewalt bedarf, das mit Gewalt durchzusezen durch Stärke und Tapferkeit, und weil er sich hat Freunde und Vermögen zu verschaffen gewusst. Nachdem wir nun diesen so gesezt, so lasst uns den Gerechten neben ihn stellen in unserer Rede, den schlichten und biedern Mann nach Aischylos* der nicht gut scheinen will sondern sein. Das Scheinen muss man ihm also nehmen. Denn wenn er dafür gilt gerecht zu sein: so werden ihm Ehren und Gaben zufallen, weil er als ein solcher erscheint. Also wird es ungewiss sein, ob er des gerechten wegen oder der Gaben und Ehren wegen ein solcher ist. Er werde also von allem entblösst ausser der Gerechtigkeit, und in einen ganz entgegengesezten Zustand versezt als der vorige. Ohne irgend Unrecht zu thun habe er nämlich den grössten Schein der Ungerechtigkeit, damit er uns ganz bewährt sei in der Gerechtigkeit, indem er auch durch die üble Nachrede und alles was daraus entsteht nicht bewegt wird, sondern unverändert bleibe er uns auch bis zum Tode, indem er sein Lebenlang für ungerecht gehalten

wird und doch gerecht ist, damit beide an das Aeusserste der eine der Gerechtigkeit der andere der Ungerechtigkeit gelangt, beurtheilt werden können, welcher von ihnen der glükkseligere ist. — Weh! sprach ich, lieber Glaukon, wie gründlich säuberst du uns wie Statuen zur Ausstellung jeden der beiden Männer. — So sehr ich nur immer kann, sprach er. Da sie nun so beschaffen sind, wird es, denke ich, nichts schweres mehr sein nachzuweisen, was für ein Leben jeden von ihnen erwartet. Das muss also geschehen; und wenn es zu derb herauskommt, o Sokrates, so bedenke nur, dass ich es nicht sage, sondern die, welche die Ungerechtigkeit vor der Gerechtigkeit loben. Sie sagen aber so, dass der so gesinnte Gerechte wird gefesselt, gegeisselt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen, und zulezt, nachdem er alles mögliche Uebel erdul-
362 det, wird er noch aufgeknüpft werden, und dann einsehen dass man nicht muss gerecht sein sondern scheinen wollen. Des Aischylos Wort aber wäre weit richtiger von dem Ungerechten gesagt worden. Denn der Ungerechte, werden sie sagen, da er ja einer Sache nachstrebt, in der Wahrheit ist, und nicht auf den Schein hinlebt, will in der That ungerecht nicht scheinen sondern sein, die tiefe Furche nuzend im Gemüth woraus Ihm edle Frucht, Entschluss und Rath emporgedeiht, zuerst nämlich, dass er in seiner Stadt Gewalt ausübt, weil er für gerecht gilt, dann heirathet woher er will, und verheirathet an wen er will, sich verbinden und Gemeinschaft haben kann mit wem er Lust hat, und überdies noch in allen Dingen gefördert wird, indem er Gewinn davon zieht, dass er das Unrechtthun nicht scheut. Geht er also irgend zum Kampf, sei es für sich oder in gemeiner Sache, so wird er seine Feinde besiegen und den Vortheil über sie davon tragen; und weil er überall den Vortheil hat, wird er reich sein und seinen Freunden wohlthun, seinen Feinden aber schaden, und den Göttern hinreichende Opfer und Gaben prachtvoll darbringen und weihen, ja weit herrlicher als der Gerechte den Göttern dienen und auch den Menschen, welchen er will, so dass ihm auch zukommt weit gottgefälliger zu sein nach Billigkeit als der Gerechte. So sagen sie, dass sowol von Seiten der Götter als der Menschen dem Ungerechten ein weit besseres Leben bereitet sei als dem Gerechten. —

Nachdem Glaukon dieses gesagt, hatte ich im Sinne etwas darauf zu erwiedern; sein Bruder Adeimantos aber nahm das Wort und sagte, Du glaubst doch nicht, o Sokrates, dass befriedigend geredet worden ist über den Saz? — Wie denn? fragte ich. — Gerade das, sprach er, ist nicht gesagt worden, was vor allen Din-

gen musste gesagt werden. — Also, sprach ich, nach dem Sprichwort, dem Manne doch helfe sein Bruder. Auch du daher, wenn dieser irgend nachbleibt, hilf ihm aus. Wiewol auch was dieser gesagt schon hinreicht mich zu besiegen und mir unmöglich zu machen, dass ich der Gerechtigkeit helfe. — Darauf sagte er, das ist nun gar nichts gesagt; aber höre auch noch dieses. Wir müssen nämlich auch die entgegengesezten Reden noch durchgehn, welche die Gerechtigkeit loben und die Ungerechtigkeit tadeln, damit das noch deutlicher werde, was mir Glaukon zu wollen scheint. Denn Väter sprechen zu Söhnen und ermahnen sie, und so auch alle die irgend für Andere zu sorgen haben, dass man gerecht sein müsse, nicht indem sie die Gerechtigkeit selbst loben, sondern den daraus entstehenden guten Ruf, damit dem der gerecht zu sein scheint, aus diesem Scheine obrigkeitliche Macht zuwachse und 363
häusliche Verbindungen, und was sonst Glaukon eben vorerzählt hat, dass es dem Gerechten durch seinen guten Ruf werde. Und noch weiter reden diese immer nur von dem, was mit der Meinung Anderer zusammenhängt. Denn sie werfen uns den Beifall der Götter mit hinein, und haben unzähliges gute vorzutragen was die Götter den Frommen geben sollen, wie der ehrliche Hesiodos und Homeros sagen,* jener dass die Götter den Gerechten die Eichen bereiten, oben von Eicheln erfüllt in der Mitte von Bienen, und zu der Schur gehn Schafe, sagt er, mit wolligem Vliesse belastet, und viel anderes gutes was damit zusammenhängt; Aehnliches auch der andere. Wie des Königes selbst, sagt er, der gut und die Götter verehrend, auch die Gerechtigkeit schäzt. Ihm trägt die dunkele Erde Weizen und Gerste in Menge, und voll sind die Bäume des Obstes. Häufig gebärt auch das Vieh und das Meer giebt reichliche Fische. Musaios aber und sein Sohn verheissen den Gerechten noch herrlichere Dinge von den Göttern. Sie führen sie nämlich in ihrer Rede in die Unterwelt, lassen sie dort niedersizen und bereiten ein Gastmahl der Frommen, wie sie sie nun die ganze Zeit bekränzt und vollauf trinkend zubringen lassen, meinend der schönste Lohn für die Tugend sei ewiger Trunk. Andere aber ziehen den Lohn von den Göttern noch mehr in die Länge, indem sie sagen dass Kindeskinder und ein ganzes folgendes Geschlecht nachbleibe von dem Gerechten und Treuen. Hierüber nun und über anderes dergleichen preisen sie die Gerechtigkeit; die Gottlosen aber und Ungerechten verscharren sie irgendwo in den Koth in der Unterwelt, und zwingen sie Wasser in Sieben zu tragen, ja auch noch lebend bringen sie sie in üblen Ruf und

dieselben Qualen, welche Glaukon von den für ungerecht gehaltenen Gerechten anführte, eben diese erzählen sie von den Ungerechten, anderes aber wissen sie nicht. Dies ist das Lob und der Tadel von beiden Seiten. Ausserdem aber, Sokrates, erwäge noch eine andere Art von Reden über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, welche in gemeiner Sprache und auch von den Dichtern vorgebracht werden. Alle nämlich singen aus einem Munde, wie schön zwar
364 Besonnenheit und Gerechtigkeit sei, jedoch schwer und mühselig, Ungebundenheit aber und Ungerechtigkeit süss zwar und leicht zu haben aber, wiewol freilich nur der Meinung und dem Gesezе nach, schändlich. Nüzlicher als das gerechte sei das ungerechte gewöhnlich, sagen sie; und Böse, die reich oder sonst vielvermögend sind, glükklich zu preisen und zu ehren wird ihnen gar leicht sowol öffentlich als sonst, wie sie denn auch solche gern geringschäzen und übersehen, die etwa unangesehn und arm sind, wiewol gestehend, dass sie besser sind als die andern. Am wunderbarsten aber sind von allen diesen die Reden von den Göttern und der Tugend, dass die Götter nämlich auch vielen Guten Unglükk und ein schlechtes Leben zugetheilt haben, den entgegengesezten aber ein entgegengesezтes Loos. Und Gaukler und Wahrsager kommen vor die Thüren der Reichen und überreden sie, ihnen sei von den Göttern die Kraft verliehen durch Opfer und Besprechungen, wenn sie selbst oder ihre Voräitern etwa eine Verschuldung auf sich hätten, sie zu heilen mitten unter Freuden und Festen; und wenn einer einem Feinde etwas anthun wollte, könnten sie für geringe Kosten dem Gerechten so gut als dem Ungerechten Schaden zufügen, indem sie durch zauberische Anlokkungen und Verschlingungen* die Götter bereden könnten ihnen zu dienen. Und für alle diese Reden rufen sie die Dichter zu Zeugen, wie sie bald die Schlechtigkeit leicht machen,* weil du das Böse vermagst auch schaarweis dir zu gewinnen ohne Bemühen, denn kurz ist der Weg und nahe dir wohnt es. Vor die Trefflichkeit sezten den Schweiss die unsterblichen Götter und einen langen und steilen Weg hinauf. Andere aber berufen sich darüber, dass die Götter sich von Menschen ablenken lassen, auf den Homeros, weil auch er gesagt hat, denn lenksam sind selber die Götter. Diese vermag durch Räuchern und demuthsvolle Gelübde, durch Weinguss und Gedüft der Sterbliche umzulenken, Flehend, nachdem sich einer versündiget oder gefehlet. Und schaarenweise haben sie vom Musaios und Orpheus, den Sprösslingen der Selene und der Musen, wie sie sagen, Bücher bei der Hand nach denen sie ihre Gebräuche verrichten,

und nicht nur einzelne Menschen sondern ganze Städte überreden, dass es Lösungen und Reinigungen von Verbrechen durch Opfer und ergözliche Spiele gebe, und zwar für Lebende nicht nur, sondern auch noch für Verstorbene, welche sie Sühnungen heissen, und welche uns von den dortigen Uebeln befreien; wer aber nicht 365
opfere den erwarte schrekkliches. Alles dieses, o lieber Sokrates, sagte er, was in dieser Art so vielfältig gesagt wird von der Tugend und dem Laster, wie Götter und Menschen beides belohnen, was meinst du wol dass es in den Seelen der zuhörenden Jünglinge wirkt, die nämlich tüchtiger Art sind und fähig über allem gesagten gleichsam hinschwebend daraus zusammenzufolgern, wie wol einer sein und wie wandeln müsse um sein Leben aufs beste durchzuwandeln? Nämlich nach aller Wahrscheinlichkeit wird er zu sich jenes Pindarische* sagen: Ob ich durch das Recht die höhere Feste oder durch schlängelnden Betrug ersteigend und so mich beschüzend lebe? Denn was mir verheissen wird, wenn ich gerecht bin, falls ich es zugleich nicht scheine, das, sagen sie, sei gar nichts nuz, sondern offenbare Pein und Verlust, bin ich aber ungerecht und weiss mir nur den Schein der Gerechtigkeit zu verschaffen, so wird mir ein göttliches Leben verheissen. Wenn also das Scheinen, wie auch die Weisen bekunden, die Wahrheit selbst bewältiget, und das ist wovon die Glükkseligkeit abhängt: so muss ich mich denn ganz zu diesem wenden. Als Vorhof also und Aussenseite muss ich rings um mich her einen Abriss der Tugend beschreiben, aber des allerweisesten Archilochos gewinnkundigen und verschlagenen Fuchs muss ich hinterher ziehen.* Aber wird einer sagen, es ist nicht leicht immer verborgen bleiben, wenn man böse ist. Aber auch nichts anderes ist leicht, wollen wir antworten, was gross ist; also demohnerachtet, wenn wir glükkselig sein wollen, müssen wir dieses Weges gehn, wie die Spuren der Reden uns führen. Denn um verborgen zu bleiben wollen wir Verschwörungen und Partheien stiften; es giebt auch Lehrer der Ueberredung, welche Geschikk in den Volksversammlungen und vor den Gerichten beibringen, und dadurch wollen wir theils in der Güte theils mit Gewalt bewirken, wenn wir auch übervortheilen keine Strafe geben zu dürfen. Aber die Götter kann man doch weder hintergehen noch bezwingen. Also wenn es etwa keine giebt oder sie sich um menschliche Dinge nicht kümmern: so brauchen auch wir uns nicht darum zu bekümmern wie wir ihnen verborgen bleiben. Giebt es aber Götter und führen sie Aufsicht: so kennen wir sie doch nirgend anders her noch haben von ihnen gehört als

durch die Sage und durch die ihre Verwandtschaften beschreibenden Dichter. Diese selbigen aber sagen auch, dass sie empfänglich sind durch Räuchern und demuthsvolle Gelübde und Weihgeschenke überredet zu werden und umgelenkt. Denn nun müssen wir entweder beides oder keines von beiden glauben. Ist ihnen zu glauben: so lass uns Unrecht thun und dann von unsern Ungerechtigkeiten opfern. Denn gerecht seiend werden wir immer nur ohne
366 Strafe sein von den Göttern, aber den Gewinn aus dem Unrecht stossen wir von uns; ungerecht aber ziehen wir den Gewinn, und werden doch durch Flehen, auch wenn wir übertreten und gesündiget haben, sie überreden und ungestraft davon kommen. Aber in der Unterwelt werden wir für das hier begangene Unrecht entweder selbst Strafe leiden müssen oder die Kinder unserer Kinder. Allein, o Bester, wird einer sagen der seine Rechnung macht, die Sühnungen vermögen auch wieder viel und die lösenden Götter,* wie ja die grössten Städte behaupten, und die Göttersöhne, welche Dichter und Propheten der Götter gewesen, welche uns kund machen dass es sich so verhalte. Nach welcher Voraussezung also sollten wir wol noch die Gerechtigkeit der grössten Ungerechtigkeit vorziehn? durch welche wir ja, wenn wir sie nur mit einer unächten Sittsamkeit zu verbinden wissen bei Göttern und Menschen alles nach unserm Sinne ausrichten werden im Leben und im Tode, wie ja der meisten und zuverlässigsten Rede lautet. Nach allem jezt vorgetragenen also, wie wäre es wol möglich, o Sokrates, dass einer die Gerechtigkeit sollte ehren wollen, der nur irgend etwas vermag durch Geistesgaben oder Vermögen oder Leibesstärke oder Abkunft, und nicht vielmehr lachen, wenn er sie rühmen hört! Daher gewiss, wenn einer nun nachweisen kann, dass was wir gesagt haben falsch ist, und er vollkommen einsieht, die Gerechtigkeit sei das beste, der hat viel Nachsicht mit den Ungerechten und zürnt ihnen nicht, sondern weiss, dass wenn nicht etwa einer, weil er vermöge einer göttlichen Natur das Unrechtthun verschmäht, oder auch weil er zu vollkommner Wissenschaft gelangt ist, sich dessen enthält, sonst von den übrigen keiner mit seinem guten Willen gerecht ist, sondern nur aus Unmännlichkeit oder Altershalben oder aus irgend einer andern Schwäche das Unrechtthun tadelt, weil er unvermögend dazu ist. Wie so, das ist offenbar. Denn der erste von diesen der zu Kräften kommt, ist auch der erste der Unrecht thut, soviel er nur irgend vermag. Und an diesem allen ist nichts anderes schuld als eben jenes, wovon diesem sowol als mir die ganze Rede an dich ausgegangen

ist, o Sokrates, dass von euch allen, du Wunderbarer, die ihr Lobredner der Gerechtigkeit zu sein vorgebt, von den uranfänglichen Heroen an, von denen nur irgend noch die Rede geht, bis auf die heutigen Menschen, noch nie einer die Ungerechtigkeit getadelt oder die Gerechtigkeit anders gelobt hat, als immer nur um den Ruhm, die Ehren, die Gaben, die ihnen daraus entspringen; jede von beiden aber an sich nach der eigenthümlichen Kraft mit der sie der Seele einwohnt, auch wenn sie Göttern und Menschen entgeht, hat noch nie einer weder in Dichtung noch in gemeiner Rede hinreichend dargestellt, die eine als das grösste Uebel, welches die Seele nur in sich selbst haben kann, und die Gerechtigkeit als das grösste Gut. Denn wenn ihr insgesammt von Anfang an so gesprochen und uns von Jugend auf so überredet hättet: so dürften wir nicht ei- 367
ner den andern hüten kein Unrecht zu thun; sondern jeder würde sein eigner bester Hüter sein, aus Furcht, wenn er unrecht handelte, mit dem ärgsten Uebel behaftet zu sein. Dieses nun, o Sokrates, und auch wol noch mehr als dieses konnten leicht Thrasymachos und auch wol andere für die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sagen, wobei sie das Wesen beider auf eine gemeine Art verdrehen, wie mich wenigstens dünkt. Ich aber, denn ich gedenke dir nichts zu verbergen, habe nur aus Verlangen von dir das Gegentheil zu hören, mit allem Eifer der mir nur möglich gewesen geredet. Zeige uns also in deiner Rede, nicht nur dass Gerechtigkeit besser ist als Ungerechtigkeit; sondern wozu jede von beiden den der sie hat machend an und für sich selbst die eine ein Uebel ist und die andere ein Gut. Alles aber was sich auf den Ruf bezieht lasse nur weg, worauf auch Glaukon schon gedrungen hat; denn wenn du nicht von beiden Seiten den richtigen Schein hinwegnimmst und den falschen an die Stelle sezest: so werden wir sagen du lobst nicht die Gerechtigkeit sondern den Schein davon, und tadelst nicht das ungerecht sein sondern das scheinen, und wollest nur ermahnen unbemerkt ungerecht zu sein, seist also mit dem Thrasymachos einig, dass das gerechte ein fremdes Gut ist, nämlich das dem Stärkeren zuträgliche, das ungerechte aber diesem selbst zuträglich und vortheilhaft ist, und nur dem Schwächeren unzuträglich. Da du nun aber behauptet hast, die Gerechtigkeit gehöre unter die grössten Güter, welche sowol ihrer Folgen wegen werth sind besessen zu werden als auch um ihrer selbst willen, wie das Sehen, Hören, Bewusstsein und Gesundsein, und was für andere Güter sonst noch durch ihre eigne Natur wirksam sind und nicht durch die Meinung: so lobe uns also eben

dieses an der Gerechtigkeit, was sie an und für sich dem der sie hat hilft und was die Ungerechtigkeit schadet; Lohn aber und Ruf überlass Andern zu loben. Denn von Andern konnte ich es noch eher aushalten, wenn sie die Gerechtigkeit so loben und die Ungerechtigkeit tadeln, dass sie immer nur den Ruf derselben und den Lohn verherrlichen und verunglimpfen; von dir aber nicht, wenn du es nicht ausdrükklich verlangst, weil du dein ganzes Leben lang an nichts anderes gedacht hast als eben hieran. Zeige uns also in deiner Rede nicht nur, dass Gerechtigkeit besser ist als Ungerechtigkeit, sondern wozu jede den der sie hat machend, an und für sich, mag sie nun Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht, die eine gut ist und die andere schlecht.

Nachdem ich nun dieses gehört, wie ich denn schon immer auf des Glaukon und Adeimantos Natur sehr viel gehalten, war ich auch damals besonders sehr erfreut, und sagte, Nicht unrecht
368 hat auf Euch ihr Söhne jenes Mannes der Liebhaber des Glaukon den Anfang seiner Elegien* gedichtet, nachdem ihr euch in dem Megarischen Gefecht so ausgezeichnet, wenn er sagt, Göttlich Geschlecht ihr Söhne des herrlichen Mannes Ariston. Dies ihr Lieben scheint mir ganz richtig, denn gar etwas göttliches muss euch begegnet sein, wenn ihr nicht überzeugt seid dass die Ungerechtigkeit besser ist als die Gerechtigkeit, da ihr doch so habt dafür reden gekonnt. Und in Wahrheit ich glaube nicht dass ihr davon überzeugt seid; ich schliesse es aber aus eurer ganzen übrigen Weise; denn freilich nach den Reden allein würde ich es euch nicht glauben. Je mehr ich es euch aber glaube, um desto mehr bin ich rathlos was ich machen soll. Denn ich weiss weder wie ich helfen soll, ich scheine es mir nämlich nicht zu können, und der Beweis davon ist, dass was ich zum Thrasymachos sagte, und wodurch ich glaubte zu beweisen, dass die Gerechtigkeit besser sei als die Ungerechtigkeit, dieses ihr mir nicht habt gelten lassen; noch auch weiss ich wieder wie ich nicht helfen soll. Denn ich fürchte es möchte doch frevelhaft sein, zugegen sein wo die Gerechtigkeit geschmäht wird, und sich von ihr lossagen ohne ihr zu helfen, so lange man noch Athem hat und einen Laut von sich geben kann. Das beste wird also sein, dass ich ihr so gut ich eben kann Beistand leiste. — Glaukon nun und die Andern baten mich auf alle Weise ihr zu helfen und die Rede nicht loszulassen, sondern auszuforschen was jedes von beiden sei, und wie es sich mit ihrem Nuzen nach der Wahrheit verhalte. Ich sagte also, wie ich dachte, dass die Untersuchung die wir unternehmen nichts geringes wäre, sondern ein sehr

Scharfsichtiger dazu gehöre wie mir scheint. Da wir nun dazu nicht tüchtig genug sind, dünkt es mich gut, sprach ich, die Untersuchung darüber so anzustellen, wie wenn uns jemand befohlen hätte sehr kleine Buchstaben von weitem zu lesen, da wir nicht eben sehr scharf sehen, und dann einer gewahr würde, dass dieselben Buchstaben auch anderwärts grösser und an grösserem zu schauen wären, es uns offenbar, denke ich, ein grosser Fund sein würde, nachdem wir diese zuerst gelesen, dann erst die kleineren zu betrachten, ob sie wirklich dieselben sind. — Allerdings wol, sagte Adeimantos. Aber was siehst du ähnliches, o Sokrates, bei der Untersuchung über das gerechte? — Das will ich dir sagen, sprach ich. Gerechtigkeit sagen wir doch findet sich an einem einzelnen Manne, findet sich aber auch an einer ganzen Stadt. — Freilich, sagte er. — Und grösser ist doch die Stadt als der einzelne Mann? — Grösser, sagte er. — Vielleicht also ist wol mehr Gerechtigkeit in dem grösseren und leichter zu erkennen. Wenn ihr also wollt, so untersuchen wir zuerst an den Staaten was sie wol ist, und dann wollen wir sie so auch an den Einzelnen betrachten, indem wir an der Gestalt des Kleineren die Aehnlichkeit mit dem Grösseren aufsuchen. — Das dünkt mich sehr richtig ge-369
sagt, sprach er. — Und nicht wahr, sagte ich, wenn wir in Gedanken eine Stadt entstehen sehen, so würden wir dann auch ihre Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit entstehen sehen? — Vielleicht wol, sagte er. — Und wenn nun dies geschehen ist, dürfen wir wol erwarten das bequemer zu sehen was wir suchen? — Bei weitem. — Dünkt euch nun, dass wir versuchen müssen dies durchzuführen? denn ich glaube freilich es wird kein kleines Geschäft sein. Erwägt also. — Es ist schon erwogen, sprach Adeimantos. Thue nur ja nicht anders.

Es entsteht also, sprach ich, eine Stadt, wie ich glaube, weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern gar vieles bedarf. Oder glaubst du, dass von einem andern Anfang aus eine Stadt angesiedelt wird? — Von keinem andern, sagte er. — Auf diese Weise also wenn einer den andern den zu diesem und den wieder zu jenem Bedürfniss hinzunimmt, und sie so vieler bedürftig auch viele Genossen und Gehülfen an Einen Wohnplaz versammeln, ein solches Zusammenwohnen nennen wir eine Stadt. Nicht wahr? — Allerdings. — Einer aber theilt dem andern mit, wenn er ihm etwas mittheilt oder empfängt in der Meinung dass dies für ihn selbst besser sei. — Freilich. — Wolan, sprach ich, lass uns also in Gedanken eine Stadt von Anfang an gründen.

Es gründet sie aber, wie sich zeigte, unser Bedürfniss. — Was wol sonst! — Aber das erste und grösste aller Bedürfnisse ist die Herbeischaffung der Nahrung des Bestehens und Lebens wegen. — Auf alle Weise. — Das zweite aber die Wohnung; das dritte Bekleidung und dergleichen. — So ist es. — Wolan denn, sprach ich, wie wird eine Stadt uns genügen für alle diese Erfordernisse? Nicht wahr der Akkersmann ist Einer, Einer der Baumeister, ein anderer der Weber, oder wollen wir gleich auch den Schuhmacher hinzufügen oder sonst einen von denen die für den Leib arbeiten? — Freilich wohl. — So bestände also die nothdürftigste Stadt aus vier oder fünf Männern. — So scheint es. — Wie nun? soll jeder von diesen sein eigenes Werk Allen gemeinsam darbieten; wie der Akkersmann als Einer Nahrung für Viere herbeischaffen, und vierfache Zeit und Mühe wenden auf die Hervorbringung des Getreides, und es dann den Andern mittheilen? oder um diese sich nichts kümmernd nur für sich allein den vierten Theil dieses Getreides ziehen in dem vierten Theil der Zeit, von den übrigen dreien aber einen auf den Bau des Hauses verwenden, einen andern um sich Kleidung, noch einen um sich Schuhe zu machen;
370 und nicht durch Verkehr mit Andern sich Weitläuftigkeit machen, sondern allein für sich selbst das seinige alles verrichten? — Und Adeimantos sagte, Vielleicht, o Sokrates, ist wol das erste leichter als das andere. — Das ist auch, sprach ich, beim Zeus nichts wunderbares; denn ich bemerke schon selbst indem du es sagst, dass zuerst jeder einzelne dem andern nicht gar ähnlich geartet ist; sondern von Natur verschieden auch jeder zu einem andern Geschäft geeignet. Oder meinst du nicht? — Ich auch. — Und wie? wird einer wol etwas besser verrichten wenn einer vielerlei Künste ausübt, oder wenn jeder nur eine? — Wenn jeder nur eine, sagte er. — Aber ich denke auch das ist deutlich, dass wenn einer die rechte Zeit für eine Sache vorüber gehn lässt, sie ihm zu Grunde geht. — Deutlich freilich. — Denn ich denke was zu verrichten ist pflegt nicht auf die Musse dessen der es thun soll zu warten, vielmehr muss dieser dem was gethan werden soll ordentlich nachgehn und nicht nur beiläufig. — Nothwendig. — Hiernach also wird alles reichlicher zu Stande kommen, und schöner und leichter wenn Einer Eines seiner Natur gemäss und zur rechten Zeit mit allem andern unbefasst verrichtet. — Auf alle Weise freilich. — Wir bedürfen also, o Adeimantos, viel mehr Bürger als vier zu den Erfordernissen die wir anführten. Denn der Akkersmann, wie es scheint, wird sich nicht selbst den Pflug machen können, wenn

er recht gut sein soll, noch auch die Hakke und die andern zum Akkerbau gehörigen Werkzeuge. Eben so wenig der Baumeister, und auch dieser bedarf vielerlei. Desselbengleichen der Weber und der Schuhmacher. Oder nicht? — Richtig. — Wenn nun also auch Holzarbeiter und Schmiede und viele dergleichen Handwerker, Genossen unseres Städtchens werden: so werden sie es schon bedeutend machen. — Allerdings. — Aber es wird immer noch nicht sehr gross sein, wenn wir auch noch Rinderhirten, Schäfer und die andern die mit dem Vieh zu thun haben hinzufügen, damit doch die Akkersleute zum Pflügen Ochsen haben und die Baumeister zum Anfahren sich mit den Akkersleuten zusammen des Zugviehs bedienen können, und die Weber und Schuhmacher Häute und Wolle haben. — Auch klein, sprach er, ist die Stadt nicht mehr, wenn sie dies alles hat. — Allein, sprach ich, die Stadt an einem solchen Orte anzulegen wo sie gar keiner Zufuhre von auswärts bedürfte, möchte fast unmöglich sein. — Unmöglich freilich. — Also wird sie auch noch Anderer bedürfen, die ihr aus anderen Städten zuführen was sie bedarf. — Das wird sie. — Doch aber wenn der* Diener leer hinkommt nichts mitbringend was jene bedürfen, von denen geholt werden soll was sie selbst brauchen; so wird er auch leer wieder abziehn. Nicht wahr? — Das dünkt371
mich. — Also müssen sie zu Hause nicht nur für sich selbst genug schaffen, sondern was und soviel als sie jenen bringen müssen, welche ihnen mittheilen sollen, was sie bedürfen. — Das müssen sie. — Mehrere Akkersleute also und andere Handwerker brauchen wir in unserer Stadt. — Mehrere freilich. — Und auch wol die andern Diener welche alles einführen und ausführen. Dies sind aber die Handelsleute. Nicht wahr? — Ja. — Also auch Handelsleute brauchen wir? — Freilich. — Und wenn der Handel zur See geführt wird, werden wir noch gar mancher Andern bedürfen, die dessen kundig sind was zum Seewesen gehört. — Gar mancher gewiss. — Wie aber nun in der Stadt selbst? wie sollen sie einander mittheilen was jeder gefertiget hat, weshalb sie doch eigentlich die Gemeinschaft eingegangen sind und die Stadt gegründet haben? — Offenbar, antwortete er, durch Kauf und Verkauf. — Hieraus wird uns also ein Markt und Münze als bestimmtes Zeichen zum Behuf des Tausches entstehen. — Allerdings. — Wenn nun der Landmann der etwas von seinen Erzeugnissen zu Markte bringt, oder auch ein anderer Arbeiter, nicht zur selbigen Zeit da ist, wie die welche seine Waare einzutauschen bedürfen: so wird er von seiner eigentlichen Arbeit feiernd auf dem Markt sizen. —

Ganz und gar nicht, sagte er, sondern es finden sich schon welche, die dies absehend sich selbst zu diesem Dienste bestimmen, welches in wohleingerichteten Städten fast immer die körperlich schwächsten sind, die nicht taugen irgend ein anderes Geschäft zu verrichten. Diese müssen das auf dem Markt abwarten, und das eine für Geld eintauschen von denen die etwas verkaufen wollen, den Andern aber wieder gegen Geld vertauschen, die etwas zu kaufen nöthig haben. — Dieses Bedürfniss nun, sagte ich, erzeugt uns die Krämer in der Stadt. Oder nennen wir die nicht Krämer, die Kaufs und Verkaufs wegen dienstleistend auf dem Markt ausstehn, die aber in die Städte umherreisen Handelsleute? — Allerdings. — Es giebt aber auch noch, wie ich glaube, andere dienstleistende, die von Seiten des Verstandes wol nicht sehr in die Gemeinschaft gezogen zu werden verdienen, aber hinreichende körperliche Stärke haben zu allerlei schweren Arbeiten, welche denn den Gebrauch ihrer Kräfte verkaufen und den Preis derselben Lohn nennen, selbst aber wie ich denke Tagelöhner genannt werden. Nicht wahr? — Allerdings. — Ein ergänzender Theil der Stadt sind also wie sich zeigt auch die Tagelöhner. — Das scheint wol. — Ist uns nun wol, o Adeimantos, die Stadt schon so weit herangewachsen, dass sie vollständig ist? — Vielleicht. — Wo ist nun aber wol in ihr die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit? und mit welchem von denen, die wir betrachtet haben zugleich entstanden? — Das sehe ich eben nicht, sagte er, o Sokrates, wenn nicht etwa irgend in
372 einem gegenseitigen Verkehr eben dieser unter einander. — Vielleicht, sprach ich, hast du daran ganz recht, wir müssen wenigstens zusehen und es nicht aufgeben. Zuerst nun lass uns erwägen auf welche Weise wol die so ausgerüsteten leben werden. Nicht wahr sie werden Getreide und Wein ziehen, Kleider und Schuhe machen und Häuser bauen, dabei im Sommer zwar oft unbeschuht und ziemlich entblösst arbeiten, im Winter aber hinlänglich bekleidet und beschuht. Und nähren werden sie sich, indem sie aus der Gerste Graupe bereiten und aus dem Weizen Mehl, und dies kneten und bakken, und so die schönsten Kuchen und Brodte auf Rohr und reinen Baumblättern vorlegen und selbst mit ihren Kindern schmausen, auf Streu von Taxus und Myrthen gelagert, des Weines dazu trinkend und bekränzt den Göttern lobsingend, und werden sehr vergnüglich einander beiwohnen, ohne über ihr Vermögen hinaus Kinder zu erzeugen aus Furcht vor Armuth oder Krieg. — Hiebei unterbrach mich Glaukon und sagte, Also ohne Zukost scheint es lässt du die Männer bewirthen? —

Richtig erinnert! sprach ich. Ich vergass, dass sie auch Zukost haben werden, Salz ja gewiss und Oliven und Käse, und Zwiebeln und Kohl und was vom Felde kann eingekocht werden, werden sie sich einkochen. Auch Nachtisch wollen wir ihnen aufsezen von Feigen, Erbsen und Bohnen, und Myrthenbeeren und Kastanien werden sie sich in der Asche rösten und mässig dazu trinken. So werden sie ihr Leben friedlich und gesund hinbringen, und aller Wahrscheinlichkeit nach wohlbetagt sterben ihren Nachkommen ein eben solches Leben hinterlassend. — Darauf sagte er, Und wenn du eine Stadt von Schweinen angelegt hättest, o Sokrates, könntest du sie wol anders als so abfuttern? — Aber was soll ich denn, o Glaukon? sprach ich. — Was Gebrauch ist, antwortete er. Dass, denke ich, die nicht ganz jämmerlich leben sollen, doch auf Polstern liegen werden und von Tischen speisen und Zukost und Nachtisch haben, wie man sie jezt hat. — Wohl! sprach ich, ich verstehe. Es scheint, wir wollen nicht nur sehen wie eine Stadt entsteht, sondern auch eine üppige Stadt. Vielleicht ist das auch gar nicht unrecht; denn auch, wenn wir eine solche betrachten, können wir wol Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erblikken, wie sie sich in den Staaten bilden. Die rechte Stadt nun scheint mir die zu sein, die wir eben beschrieben haben, und die gleichsam gesund ist. Wenn ihr aber wollt, dass wir auch eine aufgeschwemmte Stadt betrachten wollen: so ist nichts dagegen. Denn dieses wird wol einigen, wie es scheint, nicht Genüge leisten, auch 373
nicht die Lebensart selbst; sondern es sollen Polster da sein und Tische und anderes Hausgeräth, und Zukost und Salben und Räucherwerk und Freudenmädchen und Bakkwerk, dies alles aufs mannigfaltigste. Ja auch was wir vorher aufstellten gilt nun nicht mehr nämlich das nothwendige auszubedingen, Häuser, Kleider und Schuhe; sondern man muss die Malerei in Bewegung sezen und die bunte Weberei, und Gold und Elfenbein und alles dergleichen muss angeschafft werden. Nicht wahr? — Ja, sagte er. — Also müssen wir die Stadt wiederum grösser machen? denn jene gesunde ist nicht mehr hinreichend, sondern sie muss sich nun anfüllen mit einem Haufen Volks, das nicht mehr des nothwendigen wegen in der Stadt ist, wie zum Beispiel alle Jäger und Schaukünstler, viele die es mit Gestalten und Farben zu thun haben, viele auch mit der Tonkunst, Dichter und deren Diener Rhapsoden, Schauspieler, Tänzer, Unternehmer und Handwerker zu allerlei Geräthschaften, unter andern auch für den weiblichen Puz. Ja auch mehrere Diener werden wir bedürfen. Oder meinst du nicht, dass

wir auch werden Kinderwärter nöthig haben und Wärterinnen, Kammermädchen und Puzmacherinnen, Bartscheerer und dann wieder Bäkker und Köche? Auch Schweinehirten werden wir noch brauchen. Denn dies Thier hatten wir nicht in unserer ersten Stadt, denn es war uns zu nichts nuz; in dieser aber werden wir auch das nöthig haben, und des andern zahmen Viehs werden wir auch sehr viel brauchen, was einer nur essen kann. Nicht wahr? — Wie sollten wir nicht? — Und auch Aerzte werden wir gewiss nun weit häufiger nöthig haben bei dieser Lebensweise als bei der vorigen? — Bei weitem. — Und auch der Grund und Boden, welcher damals hinreichte die damaligen zu ernähren, wird nun zu klein sein und nicht mehr gross genug. Oder wie sollen wir sagen? — So, sprach er. — Also werden wir von den Nachbarn Land abschneiden müssen, wenn wir genug haben wollen zur Viehweide und zum Akkerbau? und sie auch wieder von unserm, wenn sie sich auch gehn lassen und die Grenzen des nothwendigen überschreitend nach ungemessnem Besiz streben. — Ganz unumgänglich, o Sokrates, sagte er. — Von nun an werden wir also Krieg zu führen haben, o Glaukon? oder wie wird es gehen? — Allerdings so, sagte er. — Und lass noch gar nicht die Rede davon sein, sprach ich, ob der Krieg Uebles oder Gutes bewirkt, sondern nur soviel, dass wir den Ursprung des Krieges gefunden haben in demjenigen, woraus vorzüglich den Staaten sowol insgemein als auch den Einzelnen darin viel Uebles entsteht, wenn es vorhanden ist. — Allerdings. — Noch grösser also, mein Lieber, muss nun unsere Stadt werden, und zwar nicht um eine Kleinigkeit, sondern
374 um ein ganzes Heer, welches auszieht und für das gesammte Vermögen, und alles was wir eben erwähnten, mit den Angreifenden sich schlägt. — Wie doch? sprach er, können sie denn das nicht selbst? — Nein, sprach ich, wenn nämlich du und wir alle insgesammt vorher richtig behauptet haben, als wir zuerst unsere Stadt anlegten. Wir behaupteten nämlich, wenn du dich erinnerst, es sei unmöglich dass Einer viele Künste zugleich gut ausüben könne. — Du hast Recht, sagte er. — Wie also? sagte ich, scheint dir der kriegerische Kampf kein kunstmässiger zu sein? — Gar sehr, sagte er. — Sollte man also wol für die Schuhmacherei mehr Sorge tragen als für das Kriegswesen? — Keinesweges. — Aber den Schuhmacher hielten wir doch zurükk, dass er nicht versuchen sollte zugleich Landmann zu sein oder Weber oder Baumeister, sondern nur Schuster, damit uns sein Werk gut geriethe. Und so auch jedem von den Andern wiesen wir nur eines zu, wozu jeder

sich von Natur am meisten schikkte, und womit er nun, von allem andern feiernd und ohne dass er günstige Zeiten brauchte vorbeizulassen sich sein ganzes Leben beschäftigen sollte um es recht schön auszuführen. Was aber zum Kriege gehört, ist daran nicht vorzüglich viel gelegen, dass es schön ausgeführt werde? Oder ist es so leicht, dass auch erst einer von den Akkersleuten zugleich kann ein Kriegsmann sein, oder von den Schustern oder mit irgend einer andern Kunst beschäftigten, da doch auch im Brettspiel und Würfelspiel nicht leicht einer es zu etwas bringt, der sich nicht von Kindheit an damit beschäftigt, sondern es nur beiläufig getrieben hat? Und ein Schild zwar oder irgend ein anderes von den kriegerischen Werkzeugen und Waffen braucht einer wol nur in die Hand zu nehmen, um dann schon selbigen Tages im Gefecht des schweren Fussvolkes oder sonst einem andern was im Kriege vorkommt, ein tüchtiger Streiter zu sein, da doch unter den andern Werkzeugen keines einen, sobald er es nur ergreift, zum Kämpfer oder Meister macht, sondern dem nichts nuz ist, der sich nicht von allem einzelnen hinreichende Erkenntniss erworben und hinreichende Mühe darauf gewendet hat? — Da wären ja auch, sprach er, die Werkzeuge gar viel werth! — Also, sprach ich, je wichtiger das Geschäft der Wehrmänner ist, um desto mehr erfordert es Feier* von allem andern, und auch wiederum desto mehr Kunst und Sorgfalt. — Das glaube ich wol, sagte er. — Nicht auch eine zu dem Geschäft besonders geeignete Natur? — Wie sollte es nicht. — Unsere Sache also würde sein, wenn wir es nur im Stande sind, auszusuchen, was für Naturen und um weswillen geeignet sind zur Bewachung der Stadt. — Freilich wol! — Beim Zeus! sprach ich, da haben wir also keine kleine Sache angeregt. Dennoch müssen wir nicht verzagen, so lange wir nur irgend noch Kräfte spüren. — Freilich nicht. — Glaubst du nun wol, sprach 375
ich, dass die Natur eines edlen Hundes weit unterschieden ist von der eines wohlgearteten Jünglinges? — Worin meinst du? — Nun scharf müssen sie doch wol einer wie der andere sein im Wahrnehmen, und schnell um das wahrgenommene zu ergreifen, und wiederum stark um im Nothfall das ergriffene zu verfechten? — Das alles, sprach er, müssen sie sein. — Und doch auch tapfer? wenn er doch gut fechten soll! — Gewiss. — Wird aber wol tapfer sein wollen was nicht eifrig ist,* mag es nun ein Pferd sein, oder ein Hund, oder was sonst für ein anderes Thier? Oder hast du nicht bemerkt, wie ganz unbezwinglich und unüberwindlich der Eifer ist, mit welchem ausgerüstet jede Seele furchtlos ist bei

allem und unbesiegbar? — Das habe ich wol bemerkt. — Wie also dem Leibe nach der Wehrmann beschaffen sein muss, das ist offenbar. — Ja. — Und auch wie der Seele nach, nämlich eifrig. — Auch das. — Aber, sprach ich, o Glaukon, wie werden sie nun nicht heftig sein untereinander und gegen andere Bürger, wenn sie so beschaffen sind von Natur? — Beim Zeus, sagte er, das ist nicht leicht. — Aber sie müssen doch wol gegen alle Befreundete sanft sein und nur den Feinden hart. Wo aber nicht, so werden sie nicht erst auf Andere warten dürfen, die sie aufreiben, sondern sie werden es schon eher selbst thun. — Richtig, sagte er. — Was sollen wir also machen? sprach ich. Wo sollen wir eine zugleich sanfte und hocheifrige Gemüthsart auffinden? denn die sanftmüthige Natur ist ja derjenigen entgegengesezt, in welcher der Eifer vorherrscht. — Offenbar wol. — Und doch kann, wem eines von diesen beiden fehlt, kein guter Wächter sein. Dies aber scheint unmöglich, und so wäre denn auch ein guter Wehrmann etwas unmögliches. — Das scheint beinahe, sagte er. — Wie ich nun rathlos war und mir das vorige alles zusammenhielt, sprach ich, Mit Recht sind wir in Verlegenheit, Lieber! denn wir haben uns von dem Bilde, welches wir uns vorgehalten hatten, abgewendet. — Wie meinst du das? — Wir haben nicht gemerkt, dass es wirklich solche Naturen giebt, wie wir nicht glaubten, die dieses entgegengesezte vereinigen. — Wo doch? — Auch unter andern Thieren könnte man sie wol finden, am leichtesten aber wol bei dem, welches wir dem Wehrmann verglichen. Denn du weisst wol, dass das edler Hunde Art ist, von Natur gegen Hausgenossen und Bekannte so sanft zu sein als nur möglich, gegen Unbekannte aber ganz das Gegentheil. — Das weiss ich wol. — Dies, sprach ich, ist möglich; und es ist nichts widernatürliches, dass wir einen Wehrmann suchen, der so sei. — Es scheint wol nicht. — Dünkt dich nun auch dies noch nöthig für einen der sich zum Wächter schikken soll, dass er nächst dem eifrigen auch noch philosophisch sei von Natur? — Wie doch? sprach er; denn
376 ich verstehe nicht. — Auch dieses, sprach ich, kannst du an den Hunden sehn, und es ist gewiss sehr wunderbar an dem Thiere. — Was doch? — So wie es einen Unbekannten sieht, ist es ihm böse, ohne dass jener ihm zuvor irgend etwas zu leide gethan; wenn aber einen Bekannten, ist es ihm freundlich, wenn er ihm auch niemals irgend etwas gutes erwiesen. Oder ist dir das noch niemals aufgefallen? — Ich habe, sagte er, bis jezt eben noch nicht darauf gemerkt; aber dass sie es so machen ist offenbar. —

Aber dies ist doch gewiss eine herrliche Beschaffenheit seiner Natur und wahrhaft philosophisch. — Weshalb doch? — Weil er, sprach ich, an nichts anderm einen befreundeten Anblikk und einen widerwärtigen unterscheidet, als dass er den einen kennt und der andere ihm unbekannt ist. Wie sollte wol nicht lernbegierig sein, wer durch Verstehen oder Nichtverstehen das verwandte und fremdartige bestimmt? — Auf keine Weise, sagte er, kann es anders sein. — Und, sprach ich, lernbegierig und philosophisch ist doch dasselbige? — Freilich dasselbe. — Also lass uns dreist auch für den Menschen* festsezen, wenn einer seiner Natur nach nur gegen Angehörige und Bekannte sanftmüthig sein soll, müsse er auch philosophisch und lernbegierig sein? — Das wollen wir festsezen. — Also philosophisch, und eifrig, und rasch und stark muss uns von Natur sein, wer ein guter und tüchtiger Wächter der Stadt sein soll. — Auf alle Weise gewiss, sagte er. — So sei uns also dieser beschaffen. Auf welche Weise aber sollen uns solche auferzogen und gebildet werden? Und gehört uns wol auch diese Untersuchung zur Sache, um das zu finden weshalb wir alles andere betrachten, nämlich auf welche Weise Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Staat entstehe? damit wir weder das gehörige auslassen, noch auch vielerlei durcheinander abhandeln. Da sagte des Glaukon Bruder, Auf alle Weise erwarte ich, dass diese Untersuchung sehr förderlich sein wird hierzu. — Beim Zeus, sprach ich, lieber Adeimantos, so dürfen wir also nicht davon abstehen, und wenn es auch gar weitläuftig wäre. — Freilich, sagte er. —

Komm also, und als wenn wir uns bei voller Musse etwas erzählten, lass uns die Erziehung dieser besprechen. — Das wollen wir. — Welches ist also ihre Erziehung? oder ist es wol schwer eine bessere zu finden als die durch die Länge der Zeit gefundene? und da ist doch die für den Leib die Gymnastik und die für die Seele die Musik?* — So ist es. — Sollen wir nun nicht bei der Musik früher die Erziehung anfangen als bei der Gymnastik? — Warum nicht? — Wenn du aber Musik sagst, meinst du darunter auch Reden oder nicht? — Ich gewiss. — Und Reden giebt es doch zweierlei, wahre nämlich und falsche? — Ja. — Gebildet müssen sie werden durch beide, zuerst aber durch die falschen. — 377
Ich verstehe nicht, sprach er, wie du das meinst? — Du verstehst nicht, sagte ich, dass wir den Kindern zuerst Mährchen erzählen? und diese sind doch um sie im Ganzen zu bezeichnen falsches, es ist aber auch wahres darin. Und eher beschäftigen wir die Kinder mit Mährchen als mit Leibesübungen. — So ist es. — Dies

also meinte ich damit, dass man die Musik eher angreifen müsse als die Gymnastik. — Richtig, sagte er. — Nun weisst du doch wol, dass der Anfang eines jeden Geschäftes das wichtigste ist, zumal bei irgend einem jungen und zarten Wesen. Denn da wird vornehmlich das Gepräge gebildet und angelegt, welches man jedem einzeichnen will. — Offenbar freilich. — Sollen wir es also so leicht hingehn lassen, dass die Kinder Mährchen wie sie sich eben treffen und von wem es sich traf erfunden anhören, und so in ihre Seelen Vorstellungen aufnehmen, meistentheils denen entgegengesezt, welche sie, wenn sie erwachsen sind, unserer Meinung nach werden haben sollen? — Das wollen wir keinesweges hingehen lassen. — Zuerst also, wie es scheint, müssen wir Aufsicht führen über die, welche Mährchen und Sagen dichten, und welches Mährchen sie gut gedichtet haben, dieses einführen, welches aber nicht, das ausschliessen. Die eingeführten aber wollen wir Wärterinnen und Mütter überreden den Kindern zu erzählen, um so noch weit sorgfältiger die Seele durch Erzählungen zu bilden, als mit ihren Händen den Leib. Von denen aber, die sie jezt erzählen, sind wol die meisten zu verwerfen. — Welche doch? fragte er. — An den grössern Mährchen, sprach ich, können wir auch die kleineren beurtheilen. Denn grössere und kleinere müssen dieselbe Art und Abzwekkung haben. Oder meinst du nicht? — Ich wol auch, sagte er, aber ich verstehe noch nicht einmal welche grosse du meinst. — Nun, sprach ich, welche Hesiodos und Homeros und die andern Dichter uns erzählt haben. Denn diese haben doch für die Menschen unwahre Erzählungen zusammengesezt und vorgetragen, und tragen sie auch noch vor. — Welche aber, fragte er, meinst du, und was tadelst du daran? — Was man, sprach, zuerst und vorzüglich tadeln muss, zumal wenn die Unwahrheit nicht sehr schön vorgetragen wird. — Welches nur? — Wenn einer unrichtig darstellt in seiner Rede von Göttern und Heroen wie sie geartet sind, wie wenn was ein Maler malt dem gar nicht gleicht, dem er sein Gemälde doch ähnlich machen wollte. — Gewiss, sagte er, ist es richtig dergleichen zu tadeln. Aber wie ist das nur gemeint, und wovon sprichst du? — Zuerst, sagte ich, die grösste Unwahrheit und über die grössten Dinge hat der gewiss gar nicht löblich gefälscht, welcher gesagt hat, Uranus solle gethan haben was Hesiodos von ihm erzählt,* und auch Kronos
378 so Rache an ihm genommen. Aber des Kronos Thaten und was ihm wieder von seinem Sohne begegnet, sollte wol, denke ich, auch wenn es wahr wäre, unverständigen und jungen Leuten nicht

so unbedacht erzählt werden, sondern am liebsten verschwiegen bleiben; wenn aber eine Nothwendigkeit wäre es zu erzählen, müssten es nur so wenige als möglich auf geheimnissvolle Weise erfahren, nachdem sie nicht etwa ein Schwein geopfert, sondern irgend ein gar grosses und unerhörtes Opfer, damit nur recht wenige dazu kommen könnten es zu erfahren. — Freilich, sagte er, sind diese Reden hart. — Und nicht zuzulassen, sprach ich, o Adeimantos, in unserer Stadt, noch einem Jünglinge vorzusagen, wenn er das äusserste Unrecht begehe, thue er nichts besonderes, auch nicht wenn er seinen Vater für begangenes Unrecht auf jede Weise strafe, sondern er thue immer nur was auch die ersten und grössten Götter. — Nein beim Zeus, sprach er, auch mir selbst scheint es nicht angemessen dies zu sagen. — Auch wol überhaupt nicht, sagte ich, dass Götter Göttern nachstellen und mit ihnen Krieg führen und fechten, wie es ja auch nicht einmal wahr ist; wenn doch die, welche unsere Stadt zu vertheidigen haben, es ja für das schändlichste halten müssen, leicht unter einander in Feindschaft zu gerathen. Und weit gefehlt, dass man ihnen von Riesenkriegen vorerzählen sollte, noch diese abbilden, noch von den vielen und mancherlei andern Fehden der Götter und Heroen mit ihren Verwandten und Angehörigen. Sondern wenn wir sie irgend überzeugen wollen, dass nie kein Bürger den andern feind zu sein pflegt und dies auch nicht fein wäre: so muss auch dergleichen schon von Anfang an zu den Kindern gesagt werden von den Altvätern und Mütterchen und allen älteren Personen, und auch die Dichter muss man nöthigen in demselben Sinne ihre Reden einzurichten. Aber dass Hera von ihrem Sohne gebunden und Hephaistos von seinem Vater heruntergeworfen worden ist, weil er der geschlagenen Mutter beistehn wollte, und alle Götter-Gefechte, welche Homeros gedichtet hat, diese sind nicht zuzulassen in unserer Stadt, mag nun ein verborgener Sinn darunter stekken oder auch keiner. Denn der Jüngling ist nicht im Stande zu unterscheiden, was dieser verborgene Sinn ist und was nicht; aber was er in diesen Jahren in seine Vorstellung aufnimmt, das pflegt schwer auszuwaschen und umzuändern zu sein. Weshalb eben dieses fast für alles zu rechnen ist, dass was sie zuerst hören auf das sorgfältigste mit Bezug auf die Tugend erzählt sei. — Das hat allerdings Grund, sagte er. Aber wenn uns nun jemand weiter fragte, was denn dieses wol wäre, und welche Erzählungen solche: was würden wir sagen? — Darauf erwiederte ich, O Adeimantos, wir sind keine Dichter in diesem Augenblikk du und ich, sondern Städte-

379 gründer; und solchen gebührt zwar die Grundzüge zu kennen, nach denen die Dichter erzählen müssen, und sie nicht zuzulassen, wenn sie von diesen abweichen, nicht aber selbst Mährchen zu dichten. — Richtig, sagte er. Aber nun eben diese Grundzüge in Bezug auf die Götterlehre, welches wären sie? — Diese eben, sagte ich. Wie Gott ist seinem Wesen nach, so muss er auch immer dargestellt werden, mag einer im Epos von ihm dichten oder in Liedern oder in der Tragödie. — So muss es sein. — Nun ist doch Gott wesentlich gut, und auch so darzustellen! — Wie sollte er nicht! — Allein nichts was zum guten gehört ist doch verderblich. Nicht wahr? — Nein dünkt mich. — Kann nun wol was nicht verderblich ist schaden? — Mit nichten. — Und was nicht schadet irgend böses thun? — Auch das nicht. — Was aber gar nichts böses thut, das kann auch wol nicht irgend an etwas bösem Ursache sein. — Wie sollte es? — Wie aber? förderlich ist doch das gute? — Ja. — Also Ursache des Wohlbefindens? — Ja. — Nicht also von allem ist das gute Ursache, sondern was sich gut verhält, davon ist es Ursache; an dem üblen aber ist es unschuldig. — Vollkommen freilich, sagte er. — Also auch Gott, weil er ja gut ist, kann nicht an allem Ursache sein, wie man insgemein sagt, sondern nur von wenigem ist er den Menschen Ursache, an dem meisten aber unschuldig. Denn es giebt weit weniger gutes als böses bei uns; und das gute zwar darf man auf keine andere Ursache zurükkführen, von dem bösen aber muss man sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott. — Vollkommen richtig, sagte er, scheinst du mir zu reden. — Also ist es nicht anzunehmen, weder vom Homeros* noch von irgend einem andern Dichter, wenn einer so unvernünftig fehlt in Bezug auf die Götter, dass er sagte, es seien zwei Fässer gestellt an der Schwelle Kronions, Voll das eine von Gaben des Wehs, das andere des Heiles. Und wem nun vermischt Zeus von beiden giebt, Solchen trifft abwechselnd ein böses Loos und ein gutes; wem aber nicht, sondern unvermischt das eine, Diesen verfolgt herznagende Noth auf der heiligen Erde; noch auch dass Zeus uns ein Spender ist des guten so wie des bösen. Und die Zerreissung der Schwüre und Verträge die Pandaros veranlasste, wenn jemand sagen will, die sei durch Athene und Zeus geschehen, den wollen wir nicht loben. Noch auch der Götter Streit und Entscheidung durch Themis und
380 Zeus; noch auch was Aischylos sagt muss man die Jünglinge hören lassen, Verschuldung lässt Gott wachsen bald, wenn er zu Boden schmettern will ein Haus. Sondern wenn einer, worin ja

diese Jamben sich finden, die Schikksale der Niobe oder der Pelopiden oder die troischen oder anderes dergleichen dichten will, so lasse man sie ihn entweder gar nicht als Gottes Thaten erzählen; oder wenn als solche, dann muss er die Rede ohngefähr dafür auffinden, die wir jezt suchen, und sagen dass Gott nur was gerecht und gut war gethan hat, und sie Nuzen gehabt haben von der Strafe; dass aber die Strafeleidenden unselig sind, und doch der sie ihnen angethan hat Gott war, das muss man den Dichter nicht sagen lassen. Allein wenn sie sagen wollten, dass als unselige die Bösen der Strafe bedurft hätten, und dadurch, dass sie Strafe litten ihnen von Gott geholfen worden sei, dies kann man lassen. Zu behaupten aber, dass Gott irgend jemanden Ursache des bösen geworden ist, da er doch gut ist, dies muss man auf alle Weise abwehren, dass es nicht jemand sage in seinem Staat wenn er gut soll regiert werden, noch auch jemand höre weder jung noch alt, und weder in gemessener Rede noch in ungemessener vorgetragen, weil es weder fromm wäre, wenn es einer sagte, noch uns zuträglich, noch auch mit sich selbst übereinstimmend. — Ich stimme mit dir, sagte er, für dieses Gesez und es gefällt mir. — Dies also, sprach ich, wäre eines von den Gesezen und Vorschriften, in Bezug auf die Götter, kraft dessen nur so darf geredet und gedichtet werden, dass Gott nicht an allem Ursache ist, sondern nur an dem Guten. — Dies reicht auch hin, sagte er. — Wie aber nun dieses zweite? Meinst du dass Gott ein Zauberer ist, und wie aus dem Hinterhalt bald in dieser bald in jener Gestalt erscheint, bald wirklich selbst viele Gestalten annehmend und seine eigne dagegen vertauschend, bald nur uns hintergehend und machend dass wir dergleichen von ihm glauben müssen? Oder meinst du dass er ganz einfach ist und am allerwenigsten aus seiner eigenen Gestalt herausgeht? — Das weiss ich so jezt gleich nicht zu sagen, sprach er. — Wie aber dieses? Ist es nicht nothwendig, wenn ja etwas aus seiner eigenen Gestalt heraustritt, dass es entweder durch sich selbst oder durch ein anderes muss verwandelt werden? — Nothwendig. — Wird aber nicht jedes vortrefflichste am wenigsten von einem andern verändert und bewegt, wie der Leib von Speise, Trank und Anstrengung, und jedes Gewächs von Hize, Sturm und dergleichen Einwirkungen, wird nicht jedes gesundeste und stärkste davon am wenigsten verändert? — Allerdings wol. — Und die Seele selbst, wird nicht die tapferste 381
und vernünftigste am wenigsten von irgend einer äusseren Einwirkung erschüttert und verändert? — Ja. — Und so gewiss auch

alles zusammengesezte Geräthe und Gebäude und Bekleidungen werden nach derselben Regel, je besser sie gearbeitet sind und gerathen, um desto weniger von der Zeit und andern Einwirkungen verändert. — So ist es allerdings. — Also alles vollkommene von Natur oder durch Kunst oder durch beides nimmt die wenigste Veränderung durch anderes an. — So zeigt es sich. — Aber Gott und was Gottes ist muss doch in jeder Hinsicht vollkommen sein. — Unumgänglich. — Auf diese Weise also könnte wol am wenigsten Gott vielerlei Gestalten bekommen. — Am wenigsten gewiss. — Aber vielleicht dass er sich selbst verwandelt und verändert! — Offenbar, sagte er, wenn er nämlich verändert wird. — Verwandelt er sich nun wol in besseres und schöneres oder in schlechteres und hässlicheres als er selbst ist? — Nothwendig, sagte er, in hässliches, wenn er sich verändert. Denn wir können doch nicht sagen, dass Gott an irgend einer Schönheit oder Tugend Mangel leide. — Vollkommen richtig gesprochen! sagte ich. Und da es sich so verhält, Adeimantos, glaubst du wol, dass jemand sich freiwillig in irgend einer Hinsicht schlechter machen wird als er ist, sei es nun ein Gott oder ein Mensch? — Unmöglich, sagte er. — Also ist es auch für Gott unmöglich, dass er sich selbst sollte verwandeln wollen; sondern jeder von ihnen bleibt, wie es scheint, da er so schön und trefflich ist als möglich, auch immer ganz einfach in seiner eignen Gestalt. — Das scheint mir wenigstens durchaus nothwendig, sagte er. — Keiner also von den Dichtern, sprach ich, sage uns, o Bester, dass Götter in wandelnder Fremdlinge Bildung* jede Gestalt nachahmend durchgehn die Gebiete der Menschen. Auch den Proteus und die Thetis verläumde niemand, noch führe uns jemand weder in Tragödien noch anderen Gedichten die Hera vor, wie sie in eine Priesterin verwandelt für des Argeiischen Flusses Inachos lebenspendende Kinder Gaben sammelt, und noch viel anderes dergleichen mögen sie uns nicht vorlügen, noch auch sollen von ihnen überredet die Mütter ihre Kinder zu fürchten machen, indem sie die Mährchen schlecht erzählen, als ob Nachts gewisse Götter allerlei wunderlichen Fremdlingen ähnlich sich sehen liessen, damit sie nicht zugleich die Götter lästern und zugleich auch ihre Kinder feigherziger machen. — Freilich nicht, sagte er. — Aber, sprach ich, vielleicht sind die Götter selbst wol so dass sie sich nicht verwandeln, machen uns aber glauben, als ob sie in so vielerlei Gestalten erschienen, indem sie uns nämlich hintergehen und bezaubern? — Vielleicht wol, sagte er. — Und
382 wie? sprach ich. Sollte denn Gott lügen wollen, indem er in Wort

oder That uns ein leeres Schattenbild darstellt? — Ich weiss nicht, sagte er. — Du weisst nicht, sprach ich, dass die wahre Lüge, wenn es anders möglich ist so zu reden, alle Götter und Menschen hassen? — Wie meinst du das? sagte er. — So, sprach ich, dass das vorzüglichste in sich selbst und über das vorzüglichste niemand mit Willen täuschen will, sondern am allermeisten fürchtet dort die Unwahrheit zu haben. — Auch so, sprach er, verstehe ich es noch nicht. — Du denkst eben, sagte ich, dass ich etwas sehr hohes sage; ich meine aber nur, dass in der Seele über das was ist sich zu täuschen und getäuscht zu haben und thörigt zu sein, und dort die Unwahrheit zu haben und zu besizen, Alle am wenigsten wünschen, sondern sie vielmehr dort vorzüglich hassen. — Bei weitem, sagte er. — Aber mit vollkommnem Recht kann man doch das eben beschriebene die wahre Unwahrheit nennen, ich meine die Unwissenheit in der Seele des Getäuschten. Denn die in den Reden ist nur eine Nachahmung jenes Ereignisses in der Seele und ein später entstandenes Abbild, nicht mehr die unvermischte Unwahrheit. Oder ist es nicht so? — Freilich. — Die eigentliche Unwahrheit wird also nicht nur von Göttern sondern auch von Menschen gehasst. — Das dünkt mich. — Wie nun aber die Unwahrheit in Reden, wann und wozu ist die doch nüzlich, so dass sie den Hass nicht verdient? Nicht gegen die Feinde? und auch der sogenannten Freunde wegen, wenn diese im Wahnsinn oder aus irgend einer Unvernunft etwas arges zu thun unternehmen, wird sie dann nicht als ein ableitendes Mittel nüzlich? und auch in den eben erwähnten Dichtungen, da wir nicht wissen wie sich die alten Begebenheiten in Wahrheit verhalten, bilden wir der Wahrheit die Unwahrheit so genau als möglich nach, und machen sie dadurch gar sehr nüzlich. — Gewiss, sprach er, verhält es sich so. — In welcher von diesen Beziehungen nun soll wol Gott die Unwahrheit nüzlich sein? — Soll er etwa weil ihm das alterthümliche unbekannt ist, um doch etwas ähnliches darzustellen Unwahrheiten vorbringen? — Das wäre ja lächerlich, sagte er. — Also ein unwahrer Dichter ist in Gott nicht zu suchen? — Nein dünkt mich. — Aber aus Furcht vor seinen Feinden könnte er wol lügen? — Weit gefehlt. — Oder wegen Unverstandes und Wahnsinns derer, denen er zugethan ist? — Aber, sagte er, kein Unvernünftiger und Wahnsinniger ist je von Gott geliebt. — Es giebt also nichts um des willen Gott lügen könnte. — Es giebt nichts. — In jeder Hinsicht also ist das dämonische und göttliche ohne Falsch. — Auf alle Weise gewiss, sagte er. — Offenbar also

ist Gott einfach und wahr in Wort und That, und verwandelt sich weder selbst, noch hintergeht er andere weder in Erscheinungen noch in Reden, noch indem er ihnen Zeichen sendet weder im
383 Wachen noch im Schlaf. — So, sprach er, leuchtet es auch mir selbst ein durch deine Reden. — Du räumst also ein, dass dieses die zweite Vorschrift ist nach der von den Göttern muss geredet und gedichtet werden, dass sie weder selbst als Zauberer sich verwandeln, noch auch uns durch Täuschungen verleiten in Wort und That. — Ich räume es ein. — Wenn wir also noch so viel anderes am Homeros loben, so wollen wir doch das nicht loben,* wie Zeus dem Agememnon den Traum sendet, noch vom Aischylos wenn Thetis sagt, Apollon habe singend bei ihrer Hochzeitfeier gepriesen ihr schönes Mutterglükk der Söhne krankheitloses spätes Lebensziel. Und dies gesagt bekräftet sein Päan zulezt mein gottbegünstigt Schikksal mich ermuthigend. Da hofft ich truglos werde Phoibos Göttermund mir sein der kunstreich Weissagungen sprudelnde. Er aber selbst der Sänger, der selbst dieses sprach, Er selbst von damals Hochzeitsgast, ist selber nun des Sohnes Mörder. Wenn einer dergleichen sagt von den Göttern, wollen wir zürnen und ihm keinen Chor geben, noch leiden, dass ein Lehrer solches zum Unterricht der Jugend gebrauche, wenn unsere Wächter sollen gottesfürchtig und gottähnlich werden, so weit es dem Menschen nur irgend möglich ist. — Auf alle Weise, sagte er, nehme ich diese Vorschriften an, und möchte sie als Geseze gebrauchen.

DRITTES BUCH.

Ueber die Götter also, sprach ich, ist es dergleichen, wie es 386
scheint, was diejenigen von Kindheit an hören und was sie nicht hören müssen, welche die Götter und ihre Eltern ehren und die Freundschaft unter sich nicht für ein geringes halten sollen. — Und ich denke, sagte er, ganz richtig hat sich uns dieses so gezeigt. — Und wie? wenn sie tapfer werden sollen, muss man ihnen nicht dieses sagen, und was nur im Stande ist darauf zu wirken, dass sie wenigst möglich den Tod fürchten? Oder glaubst du, es sei irgend jemand tapfer der diese Furcht in sich hat? — Nein beim Zeus, sprach er, ich nicht. — Und wie? wenn einer glaubt dass es eine Unterwelt giebt, und zugleich dass sie furchtbar ist, meinst du der werde irgend ohne Furcht vor dem Tode sein, und in Gefechten lieber den Tod als Niederlage und Knechtschaft wählen? — Keinesweges. — Wir müssen also, wie es scheint, auch über diejenigen Aufsicht führen, die hierüber Erzählungen vortragen wollen, und sie ersuchen nicht so schlechthin die Unterwelt zu schmähen, sondern sie lieber zu loben, weil sonst was sie sagten weder richtig sein würde noch auch denen nützlich welche wehrhaft sein sollen. — Das müssen wir, sagte er. — Löschen wir also, sprach ich, von diesem Gedicht anfangend,* alles dergleichen aus, wie Lieber ja wollt ich das Feld als Tagelöhner bestellen Einem dürftigen Mann, ohn' Erb' und eigenen Wohlstand, als die sämmtliche Schaar der geschwundenen Todten beherrschen; und Dass nicht Menschen erschien und Unsterblichen seine Behausung fürchterlich dumpf, voll Wustes, wovor selbst grauet den Göttern; und Götter so ist denn fürwahr auch noch in Aides Wohnung Seel' und Schattengebild', doch ganz der Besinnung entbehrt sie; und Dass er allein wahrnähme, denn Andere sind flatternde Schatten; und Aber die Seel' aus den Gliedern entfloh in die Tiefe des Ais klagend ihr Jammergeschikk, getrennt von Jugend und Mannkraft; und, die Seele, wie dampfender Rauch in die Erde sank sie hinab

387 hellschwirrend, und So wie die Fledermäus' im Geklüft der schaudrichten Höhle schwirrend umher sich schwingen, wenn ein' aus der Reihe des Schwarmes niedersank von dem Fels, und darauf an einander sich klammern: so mit zartem Geschwirr entschwebten sie. Dieses und alles dergleichen wollen wir bei dem Homeros und den andern Dichtern bevorworten, uns nicht zu zürnen wenn wir es ausstreichen, nicht als ob es nicht dichterisch wäre und dem Volk angenehm zu hören, sondern weil es je dichterischer um desto weniger darf gehört werden von Knaben und Männern, welche sollen frei gesinnt sein und die Knechtschaft mehr scheuen als den Tod. — Auf alle Weise gewiss. — Also sind auch wol ferner alle schrekkliche und furchtbare Namen für diese Gegenstände zu verwerfen wie der Kokytos und Styx* und die Unteren und Verdorrten, und was sonst für Namen in diesem Sinne gebildet alle Hörer wer weiss wie sehr schaudern machen. Und vielleicht sind sie gut zu etwas anderem, wir aber fürchten für unsere Wehrmänner, dass sie uns nicht durch eben diesen Schauder aufgelöster und weichlicher werden als billig. — Und mit Recht gewiss fürchten wir das. — Ist also dies fortzuschaffen? — Ja. — Und nach entgegengesezter Weise muss geredet und gedichtet werden. — Offenbar. — Also auch wol die Wehklagen und das Jammern um ausgezeichnete Männer werden wir abschaffen? — Nothwendig, sagte er, wenn doch auch das vorige. — Bedenke nur ob wir recht thun werden sie abzuschaffen oder nicht! Wir behaupten nämlich, ein rechtschaffener Mann werde für einen andern solchen, dessen Freund er auch ist, das Sterben nicht als etwas furchtbares ansehen. — Das behaupten wir freilich. — Also kann er auch nicht über ihn, als dem etwas schrekkliches begegnet wäre, jammern. — Gewiss nicht. — Aber wir sagen auch noch dieses, dass ein solcher am meisten selbst sich genügt um gut zu leben, und vorzüglich vor den übrigen eines andern nicht bedarf. — Richtig, sagte er. — Ihm ist es also auch am wenigsten schrekklich, Söhne und Brüder zu verlieren, oder Besizthümer und dergleichen etwas. — Am wenigsten also werde er auch jammern, sondern es auf das gleichmüthigste ertragen, wenn ein solcher Unfall ihn trifft. — Bei weitem. — Mit Recht also schaffen wir die Klagen um berühmte Männer ab, und überlassen sie den Weibern, jedoch auch unter diesen
388 nicht einmal den besseren, und solchen Männern die nichts taugen, damit diejenigen sich schämen ähnliches zu thun, die wir zum Schuz des Landes erziehen. — Richtig, sagte er. — Wiederum also bitten wir den Homeros und die andern Dichter nicht zu dich-

ten* den Achilleus der Göttin Sohn, Bald auf die Seiten darniedergelegt und bald auf den Rükken, bald auf das Antliz hin, dann plözlich empor sich erhebend, Schweifend am Ufer des Meeres des unermesslichen, noch auch mit beiden Händen des schwärzlichen Staubes ergreifend überstreuend das Haupt, noch auch sonst weinend und jammernd, wie jener ihn viel und mannigfaltig dargestellt hat, noch auch den Priamos der doch den Göttern genaht war, Allen flehend umher auf schmuzigem Boden sich wälzend, Nennend jeglichen Mann mit seinem Namen. Und noch weit mehr als dies werden wir sie bitten uns die Götter nicht jammernd zu dichten, und sagend Weh mir Armen, o mir unglükklichen Heldenmutter. Und wenn auch Götter mögen sie doch wenigstens nicht wagen den grössten der Götter so unähnlich sich selbst darzustellen, dass er sagt, Wehe doch einen Geliebten umhergejagt um die Mauer seh ich dort mit den Augen und ach, sein jammert mich herzlich. Und, wehe mir wenn das Geschikk Sarpedon meinen Geliebten unter Patroklos Hand des Menoitiaden mir bändigt. Denn lieber Adeimantos wenn dergleichen unsere Jünglinge ernsthaft anhören und nicht darüber lachen als über ganz unwürdige Rede: so hätte es gute Wege, dass einer sich selbst, der doch nur ein Mensch ist, solcher Dinge unwerth halten und sich selbst strafen sollte, wenn ihm etwan in den Sinn käme dergleichen zu reden oder zu thun; sondern ohne sich zu schämen oder sich zurükkzuhalten, würde jeder uns auch über geringe Ereignisse gar viel Jammer und Wehklagen vorsingen. — Vollkommen richtig, sprach er, bemerkst du das. — So soll es aber doch nicht sein, wie unsere Rede uns nur eben andeutete, der wir doch folgen müssen, bis uns jemand durch eine andere schönere überführt. — Das müssen wir freilich. — Aber auch sehr lachlustig dürfen sie doch nicht sein. Denn wenn sich jemand in heftigem Lachen gehn lässt, so sucht dergleichen auch immer wieder eine heftige Umwendung. — Das dünkt mich wol, sagte er. — Weder also, wenn uns jemand Menschen, die der Rede werth sind, vom Gelächter überwältiget darstellt, dürfen wir uns das gefallen lassen, noch viel weniger 389
aber wenn Götter. — Bei weitem, sprach er. — Also wollen wir dem Homeros auch das nicht durchgehn lassen von den Göttern, doch unermessliches Lachen erscholl den seligen Göttern Als sie sahn wie Hefaistos in emsiger Eil umherging; das dürfen wir nicht gelten lassen nach deiner Rede. — Wenn du diese Rede, sprach er, als mein ansehn willst, dürfen wir es allerdings nicht gelten lassen. — Allein auch die Wahrheit müssen wir doch gar sehr

hoch ansezen. Denn wenn das nun eben gesagte richtig, und in Wahrheit den Göttern Täuschung unnüz, den Menschen aber heilsam* ist, nach Art der Arznei: so ist doch offenbar, dass wir dergleichen den Aerzten überlassen müssen, andere Unkundige aber sich nicht damit befassen dürfen. — Das ist offenbar, sagte er. — Also denen die in der Stadt regieren, wenn überall irgend jemanden, kann es zukommen Unwahrheit zu reden, der Feinde oder auch der Bürger wegen zum Nuzen der Stadt; alle Andern aber dürfen sich hiemit gar nicht befassen. Sondern wenn etwa gar irgend ein Einzelner diese Regierenden täuschen wollte, werden wir sagen dies sei dasselbe und ein noch grösseres Vergehen, als wenn der Kranke dem Arzt, oder wer Leibesübungen treibt seinem Meister über den Zustand seines Leibes nicht die Wahrheit sagt, oder wenn einer den Schiffsmeister über das Schiff und die Schiffsleute nicht recht berichtet, was entweder er selbst oder ein anderer Schiffender thut. — Vollkommen richtig, sagte er. — Wenn du also irgend einen Andern ertappst in der Stadt, dass er lügt, einen von denen die gemeinsame Künste verstehen als den Seher, den heilenden Arzt und den Meister des Baues: so wirst du ihn strafen weil er eine Handlungsweise einführt, die für eine Stadt eben so sehr als für ein Schiff zerstörend und verderblich ist. — Wenn nämlich, sprach er, mit der Rede auch die That stimmen soll. — Und wie? werden etwa unsere Jünglinge nicht auch Besonnenheit nöthig haben? — Wie sollten sie nicht? — Und besteht nicht die Besonnenheit für den grossen Haufen in dergleichen vornehmlich, dass sie den Herrschenden unterwürfig sind, selbst aber auch herrschen über ihre Lust an Speise und Trank und an den Liebessachen? — Das dünkt mich wenigstens. — Dergleichen also, denke ich, werden wir sagen sei schön gesagt, wie beim Homeros Diomedes sagt,* Trauter o halte dich still und gehorche du meiner Ermahnung und was damit zusammenhängt, Jene wandelten still, die muthbeseelten Achaier ehrfurchtvoll verstummend den Königen und was sonst von dieser Art ist? — Schön allerdings. — Wie aber dergleichen? Trunkenbold mit dem Blikke des Hunds und dem Muthe des Hirsches, und was weiter folgt, oder was sonst
390 wo einer in Rede oder Dichtung als Untergebener übermüthiges gesagt hat gegen Vorgesezte? — Nicht schön. — Zur Besonnenheit wenigstens denke ich nicht, dass es Jünglingen dienlich ist zu hören; wenn es ihnen aber sonst anderes Vergnügen macht, das ist gar nicht zu verwundern. Oder wie kommt es dir vor? — Eben so, sagte er. — Und wie? wenn man im Gedicht den wei-

sesten Mann sagen lässt, das dünke ihm die seligste Wonne von allem, wenn voll vor jedem die Tische stehn mit Brodt und Fleisch, und geschöpfeten Wein aus dem Kruge fleissig der Schenk umträgt und umher eingiesst in die Becher, meinst du das sei einem jungen Manne zur Selbstbeherrschung förderlich zu hören? oder das Doch ist Hungerssterben das jammervollste Verhängniss? oder dass Zeus, was er während die andern Götter und die Menschen schliefen, allein wachend beschlossen hatte, das insgesammt leichtfertig vergisst, lediglich aus Verlangen nach der Liebeslust, und dergestalt ausser sich gesezt wird beim Anblikk der Hera, dass er nicht einmal ins Gemach gehn will, sondern gleich dort begehrt auf der Erde sich zu ihr zu gesellen, und selbst sagt, er sei so von dem Verlangen überwältigt, wie nicht einmal damals als sie zuerst einander genahet, geheim vor den liebenden Eltern? noch auch wie Ares und Aphrodite vom Hephaistos gefangen wurden eben solcher Dinge wegen? — Beim Zeus, sprach er, allerdings scheint mir das hiezu nicht förderlich. — Sondern, sprach ich, wenn irgendwo von berühmten Männern, in Reden und Thaten, Beweise vorkommen von Festigkeit gegen alles, das mögen sie sehen und hören; wie etwa dieses, Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten, Dulde nun aus mein Herz, noch härteres hast du geduldet. — Auf alle Weise freilich, sagte er. — Auch wol bestechlich muss man die Männer nicht werden lassen noch auch geldgierig. — Keinesweges. — Also auch ihnen nicht singen Götter gewinnet Geschenk,* Geschenk auch mächtige Herrscher; noch soll man des Achilleus Erzieher Phoinix loben, als rede er verständiges, indem er ihm den Rath giebt, falls er Geschenke bekäme den Achaiern zu helfen, ohne Geschenk aber nicht von seinem Zorne zu lassen. Und auch vom Achilleus selbst wollen wir nicht annehmen noch eingesteben er sei so geldgierig, dass er vom Agamemnon Geschenke genommen und wiederum für einen Preis auch den Leichnam losgegeben, anders aber es nicht gewollt. — Freilich ist es nicht billig, sagte er, dergleichen zu lo- 391
ben. — Ich trage auch nur Bedenken, sprach ich, des Homeros wegen zu sagen es sei auch nicht fromm dergleichen auf den Achilleus auszusagen, oder wenn Andere es sagen zu glauben. Eben so wenig, dass er zum Apollon gesagt habe: O des Betrugs! Ferntreffer du grausamster unter den Göttern. Traun ich rächte mich gern, wenn genug der Stärke mir wäre! Und wie er dem Flusse, der doch ein Gott ist, in gar nichts folgen wollte, sondern nur auf Kampf gestellt war, und ein andermal von seinen dem

andern Fluss dem Spercheios geweihten Haaren sagte, Lass mich dem Held Patroklos das Haar mitgeben zu tragen, der doch todt war, und dass er das wirklich gethan, muss man nicht glauben. Und wiederum die Schleifungen des Hektors um das Grabmal des Patroklos, und die Schlachtungen der Gefangenen auf seinem Scheiterhaufen, alles das wollen wir läugnen, dass es der Wahrheit gemäss erzählt sei, und wollen die Unsrigen nicht glauben lassen, dass Achilleus der Sohn einer Göttin und des höchst verständigen Peleus, des dritten vom Zeus her, und der Zögling des weisen Cheiron, so ganz verworren gewesen, dass er zwei einander entgegengesezte Krankheiten in sich nährte, nämlich Niederträchtigkeit mit Habsucht und zugleich Uebermuth gegen Götter und Menschen. — Du hast Recht, sagte er. — Wir wollen also, fuhr er fort, auch ja nicht das glauben, oder erzählen lassen, dass Theseus des Poseidon und Peirithoos des Zeus Sohn dergestalt auf frevelhaften Raub ausgegangen sind, noch dass irgend ein anderer Göttersohn und Heros gewagt habe ruchloses und frevelhaftes auszuüben, dergleichen man ihnen jezt anlügt; sondern wir wollen die Dichter noch nöthigen zu erklären, entweder dass solches nicht dieser Männer Thaten, oder dass sie selbst nicht Söhne der Götter sind, beides zusammen aber nicht zu sagen, noch darauf auszugehn unsere Jugend zu überreden, dass die Götter Unheil erzeugen und dass Heroen um nichts besser sind als Menschen. Denn wie wir auch vorher schon sagten, dergleichen ist weder fromm noch wahr. Denn wir haben ja gezeigt, dass von den Göttern böses unmöglich entstehen könne. — Wie wäre es wol anders möglich! — Und den Hörenden ist dergleichen verderblich. Denn jeder wird es nun sich selbst leicht nachsehen schlecht zu sein, wenn er glaubt, dass eben dergleichen auch thun und gethan haben, die ächten Götterstammes sind,* so nah dem Zeus, dass ihnen auf des Ida Höhn sein väterlicher Altar steht im Aetherduft, und noch in ihnen kenntlich rinnt das Götterblut. Weshalb man dergleichen Erzählungen ruhen lassen muss, damit sie unserer Jugend nicht gar grosse
392 Leichtigkeit zum schlechten einflössen. — Ganz offenbar! sagte er. —

Was für eine Gattung von Reden, sprach ich, ist uns also nun noch übrig, wovon wir bestimmen müssten wie sie vorzutragen sind und wie nicht? Denn wie über die Götter geredet werden soll, das ist festgesezt, und auch über die anderen höheren Wesen und die Heroen und die in der Unterwelt. — Allerdings. — Wäre nun nicht die über die Menschen noch übrig? — Offenbar ja. — Also

ist uns unmöglich, o Freund, dieses gegenwärtig ganz in Ordnung zu bringen. — Wie so? — Weil ich denke wir werden sagen, dass eben Dichter sowol als Redner auch über die Menschen gar verkehrt reden in den wichtigsten Dingen, dass nämlich viele Ungerechte doch glükkselig wären, und Gerechte elend, und dass Unrechtthun Vortheil bringe, wenn es verborgen bleibt, die Gerechtigkeit hingegen fremdes Gut sei aber eigner Schade; und, denke ich, dergleichen werden wir zu sagen verbieten, das Gegentheil aber ihnen auftragen zu singen und zu dichten. Oder meinst du nicht? — Ich weiss es sehr gewiss, sagte er. — Nicht wahr aber, wenn du mir zugestehst dass ich Recht habe, so werde ich dann behaupten, du habest mir auch das zugestanden was wir schon so lange suchen. — Das hast du ganz richtig eingewendet, sagte er. — Also dass von Menschen auf diese Art müsse geredet werden, wollen wir dann festsezen, wenn wir werden gefunden haben, wie es mit der Gerechtigkeit beschaffen und wie wesentlich sie dem nüzlich ist der sie hat, mag er nun in dem Ruf stehn ein solcher zu sein oder auch nicht. — Vollkommen richtig, sagte er. — Von den Reden sei es also hiermit ein Ende. Ueber den Vortrag derselben aber, meine ich, müssen wir nächstdem reden, und dann werden wir was gesagt werden darf, und wie gesagt vollständig erwogen haben. — Da sagte Adeimantos, Dieses verstehe ich nicht, wie du es meinst. — Aber, sprach ich, du musst es doch. Vielleicht nun wirst du es so besser einsehen. Ist nicht alles was von Fabellehrern und Dichtern gesagt wird eine Erzählung entweder geschehener Dinge, oder jeziger oder künftiger? — Was wol anderes? sagte er. — Und führen sie es nicht entweder in einfacher Erzählung aus, oder in einer in Darstellung eingekleideten oder in beiden zusammen? — Auch dieses, sprach er, muss ich erst noch genauer verstehen. — So scheine ich ja, sprach ich, gar ein lächerlicher und unverständlicher Lehrer zu sein! Ich will also, wie die welche sich auf Reden nicht verstehen, nicht im allgemeinen, sondern ein einzelnes Stükk heraus nehmend versuchen, dir an diesem zu zeigen wo ich hinaus will. Sage mir also, kennst du den Anfang der Ilias, wo der Dichter sagt, Chryses habe den Agamemnon gebeten seine Tochter loszugeben, dieser aber sei zornig geworden, und jener, da er nichts ausgerichtet, habe die Achaier vor dem Gotte verwünscht? — Sehr gut. — Du weisst 393
also auch, dass bis zu diesen Versen, und er flehete allen Achaiern,
Aber zumeist den Atreiden, den zween Heerfürsten der Völker, der
Dichter selbst redet, und auch gar nicht darauf ausgeht unser Ge-

müth anderwärts hin zu wenden, als ob ein Anderer der Redende wäre als er selbst, dass er aber das folgende, als ob er selbst der Chryses wäre, redet, und sich alle ersinnliche Mühe giebt uns dahin zu bewegen, dass uns nicht Homeros scheine der Redende zu sein, sondern der alte Priester. Und fast die ganze übrige Erzählung hat er auf diese Art eingerichtet von den Begebenheiten in Ilion sowol als in Ithaka und der ganzen Odyssee. — Allerdings, sagte er. — Erzählung nun ist doch beides, wenn er Reden vorträgt, und wenn das zwischen den Reden. — Wie sollte es nicht! — Aber wenn er irgend eine Rede vorträgt, als wäre er ein Anderer: müssen wir nicht sagen, dass er dann seinen Vortrag jedesmal so sehr als möglich dem nachbildet, den er vorher ankündigt dass er reden werde? — Das müssen wir sagen. Denn wie könnten wir anders! — Nun aber sich selbst einem Andern nachbilden in Stimme oder Geberde, das heisst doch den darstellen dem man sich nachbildet? — Was sonst? — In einem solchen Falle also, scheint es, vollbringen dieser und andere Dichter ihre Erzählung durch Darstellung. — Allerdings. — Wenn nun nirgends der Dichter sich selbst verbergen wollte: so würde er dann seine ganze Erzählung ohne Darstellung verrichtet haben. Damit du aber nicht sagst, dass du wieder nicht verstehst, wie das geschehen könne, will ich es dir vortragen. Wenn nämlich Homeros, nachdem er gesagt, dass Chryses gekommen sei Lösung für seine Tochter darzubringen, und die Achaier zu bitten vornehmlich aber die Könige, nachher nicht, als wäre er Chryses, weiter redete sondern noch immer als Homeros: so wisse dass es dann keine Darstellung wäre, sondern einfache Erzählung. Sie würde aber so ohngefähr lauten; ich muss sie jedoch ohne Silbenmaass vortragen, denn ich bin nicht dichterisch. Nachdem der Priester gekommen, wünschte er jenen, dass die Götter ihnen geben möchten nach der Einnahme von Troja wohlbehalten zu bleiben, sich selbst aber dass sie die Tochter losgäben für dargebotene Entschädigung und aus Scheu vor dem Gotte. Als er nun dieses gesagt, begrüssten ihn ehrerbietig die Andern und pflichteten ihm bei; Agamemnon aber befahl ihm ergrimmt jezt fortzugehn und auch nie wiederzukehren, damit ihm dann nicht auch der Stab und der Lorbeer des Gottes unnütz wären. Ehe aber seine Tochter loskäme, sagte er, solle sie bei ihm in Argos alt werden. Und gehn hiess er ihn, und ihn nicht reizen, damit er wohlbehalten heimkehren möge. Der Alte als
394 er dies vernommen, fürchtete sich und ging schweigend fort. Als er aber das Lager hinter sich hatte, betete er vieles zum Apollon,

bei allen Namen ihn anrufend und ihm in Erinnerung bringend und anrechnend was er ihm jemals bei Erbauungen von Tempeln und Darbringung von Opfern wohlgefälliges geleistet, dafür flehete er nun möchte seine Thränen den Achaiern Apollon vergelten mit seinem Geschoss. Auf diese Art, sprach ich, Freund, macht sich ohne Darstellung eine einfache Erzählung. — Ich verstehe, sagte er. — Verstehe aber auch noch, sprach ich, wie hievon wiederum das Gegentheil erfolgt, wenn jemand das dem Dichter angehörige zwischen den Reden herauswerfend nur die Wechselreden übrig lässt. — Auch dieses, sagte er, verstehe ich, dass es mit den Tragödien eine solche Bewandtniss hat. — Und jezt denke ich dir schon deutlich zu machen, was ich vorher nicht vermochte, dass von der gesammten Dichtung und Fabel einiges ganz in Darstellung besteht, wie du sagst die Tragödie und Komödie, anderes aber in dem Bericht des Dichters* selbst, welches du vorzüglich in den Dithyramben finden kannst, noch anderes aus beiden verbunden, wie in der epischen Dichtkunst, und auch vielfältig anderwärts, wenn du mich verstehest. — Ich begreife jezt sehr gut, sagte er, was du damals sagen wolltest. — Auch des noch früheren erinnere dich also, als wir sagten, was geredet werden soll sei schon bestimmt, wie aber, das sei noch zu erwägen. — Dessen erinnere ich mich freilich. — Dieses nun war es eben was ich meinte, dass es nöthig wäre uns darüber zu verständigen, ob wir die Dichter sollten darstellend ihre Erzählungen vortragen lassen, oder ob einiges zwar darstellend anderes aber nicht, und was doch auf jede von beiden Arten, oder ob sie gar nicht darstellen sollen. — Ich ahnde, sagte er, du willst überlegen, ob wir die Tragödie und Komödie in unseren Staat aufnehmen sollen, oder ob auch nicht. — Vielleicht, sprach ich, auch noch mehr als dies, denn ich weiss es weiter noch nicht; sondern wohin uns die Rede, unser Wind gleichsam, bringen wird, dahin müssen wir gehen. — Gar recht, sagte er, sprichst du. — Dieses als, o Adeimantos, betrachte, ob unsere Wehrmänner darstellend sein sollen oder nicht. Oder gehört auch dies unter das vorige, dass jeder einzelne einerlei Verrichtung zwar vollkommen verrichten kann, vielerlei aber nicht, sondern wenn er dies unternähme, indem er sich mit vielerlei befasste, alles so weit verfehlen würde, dass er sich nirgend wie auszeichnete? — Das kann er wol nicht anders. — Also gilt auch wol von der Darstellung das nämliche, dass derselbe vielerlei so gut wie eins* darzustellen nicht im Stande ist. — Freilich nicht. 395
— Das hat also gute Wege, dass jemand sich zugleich irgend

eines würdigen Geschäftes befleissigen, und dabei noch vielerlei darstellen und im Darstellen ein Künstler sein sollte; da ja nicht einmal zweierlei Darstellungen, die einander doch nahe genug zu stehen scheinen, dieselben Personen gut darstellen können, wie Komödien- und Tragödiendichter. Oder nanntest du diese nicht eben Darstellungen? — Das that ich, und du sagst ganz recht, dass dieselbigen Männer sich nicht auf beiderlei verstehn. — Auch nicht Rhapsode und Schauspieler ist ja jemand zugleich. — Richtig. — Ja auch nicht einmal dieselben Schauspieler haben sie in der Komödie und in der Tragödie. Das alles aber sind doch Darstellungen; oder nicht? — Darstellungen. — Und in noch kleinere Theile als diese, o Adeimantos, scheint mir die menschliche Natur so zerstükkelt zu sein, dass einer unfähig ist vielerlei schön darzustellen, eben so wenig als jenes zu verrichten wovon eben Darstellungen sollen Abbilder sein. — Vollkommen richtig, sprach er. — Wenn wir also unsere erste Rede aufrecht halten wollen, dass die Wehrmänner uns von allen Geschäften entbunden nichts anderes schaffen sollen, als nur die Freiheit des Staats recht vollkommen, und sich auf nichts anderes befleissigen was nicht hiezu beiträgt: so dürfen sie eben gar nichts anderes verrichten oder nachahmend darstellen; wenn aber ja darstellen, dann mögen sie nur was dahin gehört gleich von Kindheit an nachahmen, tapfere Männer, besonnene fromme edelmüthige und anderes der Art, unedles aber nichts weder verrichten noch auch nachzuahmen geschikkt sein, noch sonst etwas schändliches, damit sie nicht von der Nachahmung das Sein davon tragen. Oder hast du nicht bemerkt, dass die Nachahmungen, wenn man es von Jugend an stark damit treibt, in Gewöhnungen und in Natur übergehen, es betreffe nun den Leib oder die Töne oder das Gemüth? — Allerdings, sprach er. — Wir werden also nicht erlauben, dass die, von denen wir sagen, dass wir uns ihrer annehmen und dass sie tüchtige Männer werden sollen, ein Weib darstellen da sie doch Männer sind, mag es nun eine junge sein oder alte, oder die auf ihren Mann schimpft, oder die mit den Göttern eifert und gegen sie gross thut, weil sie sich einbildet glükkselig zu sein, oder die sich in Unglükk und Trauer und Jammer befindet; eine kranke aber gar oder verliebte oder gebärende noch viel weniger. — Ganz gewiss, sagte er. — Also auch nicht Mägde und Knechte, welche thun was Knechte pflegen. — Auch das nicht. — Also auch wol nicht schlechte Männer, wie ja folgt, feigherzige, und die das Gegentheil ausüben von dem vorher beschriebenen, einander beleidigend und verspottend und be-

schimpfend im Rausch oder auch nüchtern, und was sonst solche in Worten und Thaten unter einander und gegen Andere begehen. Ich denke aber auch Wahnsinnigen muss man sie nicht gewöhnen 396
sich ähnlich zu machen in Reden oder Thaten. Denn kennen muss man freilich wahnsinnige eben wie böse Männer und Frauen, dichten aber oder darstellen nichts von ihnen. — Vollkommen richtig! sagte er. — Wie aber Schmiedende oder die sonst in einer Handarbeit begriffen sind, oder Rudernde im Kriegsfahrzeug oder sonst etwas von solchen Dingen, sollen sie das durch Nachahmung darstellen? — Und wie doch, sagte er, da ihnen ja nicht einmal erlaubt sein soll, auf irgend etwas der Art auch nur zu achten! — Wie aber wiehernde Pferde und brüllende Stiere und rauschende Flüsse und brausende Meere und Donner und alles dergleichen wiederum, werden sie das wol darstellen? — Es ist ihnen ja untersagt, sprach er, sowol toll zu sein als Tollen sich nachzubilden. — Wenn ich also, sprach ich, recht verstehe was du sagst; so giebt es eine Art des Vortrags und der Erzählung, deren sich der wahrhaft Gute und Treffliche bedienen wird, so oft er etwas zu sagen hat, und wiederum eine andere dieser unähnliche Art, an die sich immer der halten und darin vortragen wird, der entgegengesezt geartet und gebildet ist. — Und was für welche, fragte er, sind diese? — Mich dünkt nämlich, sprach ich, der verständige Mann, wenn er in der Erzählung auf eine Rede oder Handlung eines wakkeren Mannes kommt, wird er sie wol als selbst jener seiend vortragen wollen und sich einer solchen Nachahmung nicht schämen, und zwar vorzüglich den wakkeren Mann nachahmend indem er sicher und besonnen handelt, minder aber schon und weniger wenn er durch Krankheit oder Liebe unsicher gemacht ist, oder durch einen Rausch oder sonst ein Missgeschikk: kommt er aber an einen seiner unwürdigen, so wird er nicht wollen ernsthafterweise sich dem Schlechteren nachbilden, es müsste denn sein in wenigem wenn auch ein solcher einmal etwas gutes ausrichtet, sondern er wird sich schämen, sowol weil er ungeübt ist solche nachzuahmen, als auch weil er unwillig ist in die Formen Schlechterer sich einzuzwängen und abzudrukken, und es sich zur Schmach rechnet in seiner Seele, es müsste denn ganz zum Scherz geschehen. — Das leuchtet ein, sagte er. — Also wird er sich einer solchen Erzählung bedienen, wie wir kurz vorher gezeigt haben an den homerischen Gedichten, und sein Vortrag wird allerdings Theil haben an beiden, der Darstellung und der eigentlichen Erzählung, jedoch so, dass in einem grossen Umfang von Rede nur ein kleiner Theil

Darstellung vorkommen wird? Oder ist das nichts gesagt? — Vollkommen so, sprach er, wie eines solchen Redners Art und Weise
397 nothwendig sein wird. — Also auch, sprach ich, wer nicht ein solcher ist, wird wiederum je schlechter er ist um desto mehr alles erzählen und nichts seiner für unwerth halten; so dass er unweigerlich alles im Ernst und vor Vielen nachahmen wird, sowol wovon wir eben sprachen als auch Donner und Geräusch von Sturm und Hagel und von Axen und Rädern, und Töne von Trompeten und Flöten und Pfeifen und allerlei Instrumenten, und die Stimme von Hunden und Schafen und Vögeln, und kurz der ganze Vortrag von solchen wird nachahmend sein an Stimme und Geberden, und nur wenig reine Erzählung haben. — Nothwendig, sagte er, ist auch dieses so. — Dieses nun, sprach ich, sind die beiden Arten des Vortrages, die ich meinte. — Das sind sie. — Nun hat doch wol die eine von ihnen nur geringe Veränderungen; und wenn jemand dem Vortrag angemessene Gesangweise* und Takt unterlegen will, so wird der richtig redende fast immer nach derselben Weise zu reden haben und nach Einer Tonart, denn die Veränderungen sind nur gering, und eben so ohngefähr wird es auch mit dem Takte sein. — Offenbar, sagte er, verhält es sich so. — Wie aber die Gattung des Anderen? bedarf die nicht im Gegentheil aller Tonarten und aller Bewegungen, wenn sie gehörig vorgetragen werden soll, weil sie so vielfältige Arten von Veränderungen enthält? — Gar sehr verhält es sich so. — Müssen nun nicht alle Dichter, und die etwas vortragen, entweder mit dem einen oder dem andern dieser Urbilder des Vortrages zusammentreffen, oder aus beiden eine mischen? — Nothwendig, sagte er. — Wie wollen wir es also halten? sprach ich. Wollen wir alle diese in unsere Stadt aufnehmen, oder nur den einen von den ungemischten? oder den gemischten? — Wenn meine Meinung durchgeht, sagte er, nur den Nachahmer des tugendhaften den ungemischten. — Aber doch, o Adeimantos, ist auch der gemischte sehr anmuthig, bei weitem am angenehmsten aber ist den Knaben und ihren Führern der entgegengesezte von dem den du wählst, und so auch dem grössten Haufen des Volks. — Am angenehmsten freilich. — Vielleicht aber, sprach ich, meinst du er schikke sich nicht in unsere Verfassung, weil es keinen zweigestaltigen oder gar vielgestaltigen Mann bei uns giebt, da jeder nur eins verrichtet. — Freilich schikkt er sich nicht. — Deshalb nun werden wir in einer solchen Stadt allein den Schuster nur als Schuster finden, und nicht auch als Steuermann neben der Schusterei, und den Landmann nur als Landmann,

nicht auch als Richter neben dem Akkerbau, und den Krieger nur als Krieger, nicht auch als Gewerbsmann neben der Kriegskunst, und so alle. — Richtig, sagte er. — Einem Mann also, wie es scheint, der sich künstlicherweise vielgestaltig zeigen kann und alle 398
Dinge nachahmen, wenn uns der selbst in die Stadt käme und auch seine Dichtungen uns darstellen wollte, würden wir Verehrung bezeigen als einem heiligen und wunderbaren und anmuthigen Mann, würden ihm aber sagen, dass ein solcher bei uns in der Stadt nicht sei und auch nicht hineinkommen dürfe, und würden ihn, das Haupt mit vieler Salbe begossen und mit Wolle bekränzt, in eine andere Stadt geleiten, selbst aber uns mit dem strengeren und minder anmuthigen Dichter und Fabellehrer der Nüzlichkeit wegen begnügen, der uns des würdigen Mannes Vortrag nachahmend darstellt, und was er sagt nach jenen Vorschriften redet die wir schon anfänglich gesezlich gemacht haben, als wir uns darangaben die Krieger zu erziehen. — Gewiss, sagte er, so würden wir es machen, wenn es von uns abhinge. — Nun aber, sprach ich, Lieber, scheint uns der Theil der Musik, der es mit den Reden und Fabeln zu thun hat, ganz abgehandelt zu sein; denn was gesprochen werden soll und wie haben wir bestimmt. — Das scheint mir selbst so, sagte er. —

Nun wäre also noch der Theil von der Art und Weise der Gesänge und ihrer Begleitung übrig? — Offenbar. — Könnten aber nun nicht alle und jeder schon finden was wir darüber zu sagen haben, und wie beides beschaffen sein muss, wenn wir mit dem vorher gesagten auch hier übereinstimmen wollen? — Da lachte Glaukon und sagte, Ich also, o Sokrates, scheine keiner von diesen allen und jeden zu sein; wenigstens wüsste ich nicht gleich im Augenblikk gründlich meine Meinung darüber abzugeben was wir wol sagen müssen, ich ahnde es jedoch. — Auf alle Weise, sprach ich, wirst du doch dieses gründlich zu sagen wissen, dass der Gesang aus dreierlei besteht, den Worten, der Tonsezung und dem Zeitmaass. — Ja, sagte er, das wol. — Was nun daran Rede ist kann doch nicht unterschieden sein von der nicht gesungenen Rede, in Bezug darauf, dass es nach demselben Vorbild muss gesprochen werden, welches wir vorher beschrieben haben und auf gleiche Weise? — Richtig, sagte er. — Und Tonart und Takt müssen doch der Rede folgen? — Wie sollten sie nicht? — Aber Klagen und Jammer, sagten wir doch, brauchten wir in Reden gar nicht. — Freilich nicht. — Welches sind nun die kläglichen Tonarten? Sage du es mir, denn du bist ja ein Tonkünstler. — Die

vermischt lydische und die hochlydische und einige ähnliche. — Diese also sind auszuschliessen; denn sie sind schon Weibern nichts nuz die tüchtig werden sollen, geschweige Männern. — Freilich. — Aber Trunkenheit ist doch für Wehrmänner das unziemlichste und Weichlichkeit und Faulheit. — Gewiss. — Welche Tonarten sind also weichlich und bei Gastmahlen üblich? — Jonisch, sprach er, und lydisch, welche auch die schlaffen heissen. — Wirst du also diese, Lieber, für kriegerische Männer wol irgend brauchen
399 können? — Keinesweges, sagte er, und also scheint dir nur dorisch und phrygisch übrig zu bleiben. — Ich kenne, sagte ich, die Tonarten nicht; aber lasse mir jene Tonart übrig, welche dessen Töne und Sylbenmaasse angemessen darstellt, der sich in kriegerischen Verrichtungen und in allen gewaltthätigen Zuständen tapfer beweiset, und der auch wenn es misslingt, oder wenn er in Wunden und Tod geht oder sonst von einem Unglükk befallen wird, in dem allen wohlgerüstet und ausharrend sein Schikksal besteht. Und noch eine andere für den, der sich in friedlicher nicht gewaltsamer sondern gemächlicher Thätigkeit befindet, sei es dass er einen Andern wozu überredet und erbittet, durch Flehen Gott oder durch Belehrung und Ermahnung Menschen, sei es im Gegentheil, dass er selbst einem andern bittenden oder belehrenden und umstimmenden stillhält, und dem gemäss vernünftig handelt und nicht hochfahrend sich beweiset, sondern besonnen und gemässigt in alle dem sich beträgt, und mit dem Ausgang zufrieden ist. Diese beiden Tonarten,* eine gewaltige und eine gemächliche, welche der Unglükklichen und Glükklichen, der Besonnenen und Tapfern Töne am schönsten nachahmen werden, diese lasse mir. — Wol! sprach er, du willst keine andern behalten, als die ich schon eben nannte. — Also, sprach ich, werden wir keiner vielsaitigen Instrumente und keines auf allerlei Tonarten eingerichteten bedürfen zu unsern Gesängen und Liedern. — Nein, sagte er, es scheint nicht. — Leute also, die Harfen und Cymbeln machen, und alle Instrumente die aus vielen Saiten bestehen und für viele Tonarten gerecht sind, werden wir nicht hegen. — Offenbar nicht. — Und wie? wirst du Flötenmacher oder Flötenspieler in die Stadt aufnehmen? oder ist nicht dies das vielsaitigste Instrument, und sind nicht die auf alle Tonarten eingerichteten nur Nachahmungen der Flöte? — Offenbar, sprach er. — Also bleiben dir die Lyra übrig und die Kithara, und sind in der Stadt zu brauchen; und auf dem Lande dagegen würden die Hirten irgend eine Art von Pfeife haben. — So bescheidet uns wenigstens die Rede, sagte er. — Und wir wer-

den ja auch wol nichts arges thun, sprach ich, wenn wir den Apollon und dessen Instrumente dem Marsyas und den seinigen vorziehn. — Nein beim Zeus, sprach er, gewiss nicht. — Und beim Hunde, fuhr ich fort, ohne es gemerkt zu haben, reinigen wir wieder die Stadt, von der wir vorher sagten sie schwelge. — Daran thun wir ja sehr weise, sprach er. — Wolan denn, sprach ich, reinigen wir auch noch das übrige! Denn auf die Tonarten folgt nun billig wegen des Zeitmaasses, dass wir darin auch nicht das mannigfaltige suchen noch Bewegungen von aller möglichen Art, sondern nur sehen, welches die Zeitmaasse eines sittsamen und tapferen Lebens sind, und wenn wir diese gefunden haben, dann solchem Verhältniss auch den Fuss zu folgen nöthigen wie das Lied, nicht aber die Rede dem Fusse oder dem Liede. Wel- 400
ches aber diese Taktarten sind, das ist, wie auch bei den Tonarten deine Sache, anzugeben. — Aber beim Zeus, sprach er, ich weiss es nicht zu sagen. Denn dass es etwa drei Arten* giebt, aus denen alle Bewegungen zusammengesezt werden, so wie bei den Tönen vier aus denen alle Tonarten, dies habe ich angeschaut und könnte es sagen; was für eine Lebensweise aber jede darstellt, das wüsste ich nicht zu sagen. — So wollen wir denn dies, sagte ich, erst mit dem Damon berathen, was für Bewegungen wol der Gemeinheit dem Muthwillen der Wildheit und andern Schlechtigkeiten angemessen sind, und was für Zeitmaasse wir für die entgegengesezten aufbewahren müssen. Ich erinnere mich freilich wol, nur nicht deutlich genug, von ihm gehört zu haben, dass er einen zusammengesezten enoplischen nannte und einen daktylischen, und dass er den heroischen, ich weiss nicht wie, einrichtete und oben und unten gleich in Länge und Kürze sezte, und einen andern, glaube ich, nannte er Jambos einen andern Trochaios, und wies ihnen Längen und Kürzen an. Und an einigen von diesen tadelte und lobte er, glaube ich, die Sezung der Füsse nicht minder als die Takte selbst, oder war es etwas aus beiden zusammengesezтes; denn ich weiss es nicht recht zu sagen. Aber wie gesagt, dies soll auf den Damon ausgesezt bleiben. Denn es auseinanderzusezen ist keine kleine Sache. Oder meinst du? — Nein ich beim Zeus nicht. — Das aber kannst du doch wol unterscheiden, dass das wohlanständige und unanständige dem wohlgemessenen und ungemessenen folgt? — Wie sollte ich nicht! — Aber das wohlgemessene und ungemessene wird jenes dem schönen Vortrage sich anbildend folgen, dieses dem entgegengesezten, und das wohlklingende und missklingende gleichermaassen, wenn doch überhaupt Zeitmaass und

Gesangweise der Rede, und nicht die Rede ihnen. — Allerdings, sprach er, müssen diese der Rede folgen. — Wie aber, sprach ich, die Art und Weise des Vortrages und die Rede? folgt diese nicht der Gesinnung der Seele? — Wie sollte sie nicht! — Und dem Vortrage das übrige? — Ja. — Also Wohlredenheit und Wohlklang und Wohlanständigkeit und Wohlgemessenheit, alles folgt der Wohlgesinntheit und Güte der Seele, nicht etwa wie wir versüssend auch den Dummen eine gute Seele nennen, sondern dem wahrhaft gut und schön der Gesinnung nach geordneten Gemüth. — Auf alle Weise, sagte er. — Müssen nun nicht nach alle diesem auf alle Weise die Jünglinge trachten, wenn sie das ihrige thun sollen? — Freilich müssen sie. — Denn voll ist ja davon die Malerei und alle Arbeiten dieser Art, voll auch die Weberei, die einfache sowol als die künstliche, und die Baukunst und die Verfertigung aller
401 übrigen Geräthschaften, ferner auch des Leibes Natur und aller andern Gewächse, denn alle diesem wohnt ein eine Wohlanständigkeit oder Unanständigkeit; und die Unanständigkeit und Ungemessenheit und Misstönigkeit sind dem schlechten Geschwäz und der Uebelgesinntheit verschwistert, das Gegentheil aber ist mit dem Gegentheil, dem besonnenen und guten Gemüth verschwistert und dessen Darstellung. — Vollkommen richtig, sagte er. — Müssen wir also die Dichter allein in Aufsicht halten, und sie nöthigen dieser guten Gesinnung Bild ihren Dichtungen einzubilden, oder überall bei uns nicht zu dichten? oder müssen auch alle andern Arbeiten unter Aufsicht stehn und abgehalten werden dies bösartige und unbändige und unedle und unanständige, weder in Abbildungen des Lebenden, noch in Gebäuden, noch an irgend einem andern Werk anzubringen; oder wer das nicht könnte, dem wäre nicht zu verstatten bei uns zu arbeiten, damit nicht unsere Wehrmänner, wenn sie bei lauter Bildern des schlechten aufgezogen wie bei schlechtem Futter täglich wiewol bei wenigem vieles von vielerlei abpflükken und geniessen, am Ende unvermerkt sich Ein grosses Uebel in ihrer Seele angerichtet haben. Sondern solche Künstler müssen wir suchen, welche eine glükkliche Gabe besizen der Natur des schönen und anständigen überall nachzuspüren, damit unsere Jünglinge wie in einer gesunden Gegend wohnend von allen Seiten gefördert werden, woher ihnen nur gleichsam eine milde aus heilsamer Gegend Gesundheit herwehende Luft irgend etwas von schönen Werken für das Gesicht oder Gehör zuführen möge, und so unvermerkt gleich von Kindheit an sie zur Aehnlichkeit Freundschaft und Uebereinstimmung mit der schönen Rede anlei-

ten. — Bei weitem, sagte er, würden sie auf diese Art am schönsten erzogen werden. — Beruht nun nicht eben deshalb, o Glaukon, sagte ich, das wichtigste in der Erziehung auf der Musik, weil Zeitmaass und Wohlklang vorzüglich in das Innere der Seele eindringen, und sich ihr auf das kräftigste einprägen, indem sie Wohlanständigkeit mit sich führen, und also auch wohlanständig machen, wenn einer richtig erzogen wird, wenn aber nicht, dann das Gegentheil? und weil auch wiederum, was verfehlt und nicht schön durch Kunst gearbeitet oder von Natur geartet ist, wer hierin, wie es sich gebührt, erzogen ist, am schärfsten bemerken und mit gerechtem Unwillen darüber das schöne loben wird, und freudig in die Seele es aufnehmend sich daran nähren und selbst gut und edel werden, das unschöne aber mit Recht tadeln und hassen wird auch schon in der Jugend, und ehe er noch im Stande ist ver- 402
nünftige Rede anzunehmen: ist ihm aber diese erst nahe getreten, dann auch der so erzogene sie am meisten lieben wird, da er sie an der Verwandtschaft erkennt. — Mir wenigstens, sagte er, scheint solcher Ursache wegen die Erziehung auf der Musik zu beruhen. — Wie es ja auch, fuhr ich fort, was das Lesen betrifft, erst dann gut um uns stand, als von den Buchstaben uns nicht mehr entging, dass ihrer nur wenige sind, die aber in allem immer wieder vorkommen, und wir sie weder in kleinem noch in grossem gering achten wollten, als dürfe man nicht auf sie merken, sondern überall so bestrebt waren sie zu erkennen, als könnten wir nicht eher Sprachkundige werden, bis es so mit uns stehe. — Richtig. — Und gewiss auch die Bilder der Buchstaben, wenn sie uns irgend im Wasser oder in Spiegeln erschienen, würden wir nicht eher erkennen bis wir jene selbst kennen, sondern beides gehört zu derselben Kunst und Geschikklichkeit? — Auf alle Fälle freilich. — Werden wir nun nicht bei den Göttern, was ich eben sagen will, auch nicht eher Musiker sein, weder wir selbst noch Wächter die von uns erzogen werden sollen, bis wir die Gestalten der Besonnenheit und der Tapferheit und des Edelsinns und der Grossmuth, und was dem verschwistert ist, so wie auch wiederum die des Gegentheils, wie sie überall vorkommen, erkennen und merken, dass sie da sind, wo sie sind, sie selbst und ihre Bilder, und sie in kleinem so wenig als in grossem gering achten, sondern denken dass dies alles derselben Kunst und Geschikklichkeit angehöre? — Ganz nothwendig, sagte er. — Und nicht wahr, sprach ich, bei wem zusammentreffen gute Gesinnungen, die der Seele einwohnen, und in der Gestalt ihnen gleichmässiges und übereinstimmendes

weil derselben Grundzüge theilhaftig, der wäre das schönste Schauspiel für den, der schauen kann? — Bei weitem. — Und das schönste ist doch das liebenswürdigste? — Wie sollte es nicht! — Menschen also, welche soviel als möglich so beschaffen sind, würde der musikalische lieben; in wem aber solche Uebereinstimmung nicht wäre, den würde er nicht lieben? — Gewiss nicht, sagte er, wenn es ihm nämlich der Seele nach irgend daran fehlte; wenn aber nur dem Leibe nach, das könnte er wol ertragen, so dass er sich doch mit ihm begnügen wollte. — Ich merke wol, sprach ich, dass du einen solchen Liebling hast oder gehabt hast, und ich räume es dir ein. Dieses aber sage mir, hat Besonnenheit wol mit überschwenglicher Lust irgend Gemeinschaft? — Wie könnte sie wol mit dieser, sprach er, die ja nicht minder besinnungslos
403 macht als die Unlust? — Aber die übrige Tugend? — Auf keine Weise. — Wie aber Schamlosigkeit und Ungebundenheit? — Diese wol vorzüglich. — Und kennst du wol eine grössere und heftigere Lust als die am Geschlechtstriebe? — Ich keine, sprach er, und eben so wenig eine tollere. — Die Art der wahren Liebe aber ist es, einen sittsamen und schönen auch besonnen und gleichsam musikalisch zu lieben? — Allerdings, sagte er. — Nichts tolles also noch der Ungebundenheit verwandtes darf man zur wahren Liebe hinzubringen. — Nicht hinzubringen. — Also darf man auch jene Lust nicht hinzubringen, noch dürfen Liebhaber und Liebling Theil an ihr haben, die wahrhaft wollen lieben und geliebt werden? — Nein beim Zeus, o Sokrates, sagte er, man darf sie nicht hinzubringen. — Dergestalt also, wie sich zeigt, wirst du die Sitte feststellen* in der von uns gegründeten Stadt, dass der Liebhaber den Liebling lieben, mit ihm umgehen und ihm des schönen wegen anhängen darf wie einem Sohne, wenn es mit seinem guten Willen geschieht; übrigens aber müsse jeder, um wen er sich auch bemühe, mit diesem so umgehn, dass es auch nie den Schein gewinne als erstrekke sich ihr Verhältniss noch weiter; wo nicht so verfalle er in den Vorwurf des unmusikalischen und gemeinen. — So sei es, sagte er. — Scheint nun nicht auch dir, sprach ich, dass die Rede über die Musik uns am Ende ist? Wenigstens wo sie enden soll, hat sie geendet. Das musikalische soll nämlich wol enden in die Liebe zum schönen. — Ich stimme bei, sagte er. —

Nächst der Musik aber müssen wir unsere Jünglinge durch Gymnastik erziehen. — Nothwendig. — Aber auch von dieser Seite müssen sie sorgsam erzogen werden von Kindheit an ihr Leben-

lang. Es verhält sich aber damit, wie ich glaube, etwa so. Betrachte nur du es auch! Mir nämlich schwebt nicht vor, dass, was ein brauchbarer Leib ist, durch seine Tugend die Seele gut macht; sondern umgekehrt, dass die vollkommne Seele durch ihre Tugend den Leib aufs bestmögliche ausbildet. Wie aber scheint es dir? — Auch mir, sagte er, eben so. — Wenn wir also der Seele, die wir gehörig gebildet haben, überliessen, von allem was den Leib betrifft, das genauere festzustellen, selbst aber nur die Grundzüge zeichneten, um nämlich nicht weitläuftig zu werden: so würden wir es wol recht machen? — Ganz gewiss. — Der Trunkenheit nun, haben wir schon gesagt, dass sie sich enthalten müssen. Denn Allen könnte das wol eher zustehn als dem Wächter, in der Trunkenheit nicht zu wissen wo in der Welt er ist. — Lächerlich, sprach er, wäre es freilich, wenn der Hüter selbst eines Hüters bedürfte. — Wie aber mit der Speise? Kämpfer sind die Männer doch in dem wichtigsten Kampf. Oder nicht? — Ja. — Würde also etwa die Beschaffenheit derer, die ihren Leib zu Kämpfen üben, auch ihnen wohl bekommen? — Vielleicht wol. — Aber diese 404
ist doch gar verschlafen, und was die Gesundheit betrifft wandelbar. Oder siehst du nicht, dass diese Kämpfer vom Handwerk ihr Leben verschlafen, und sobald sie nur im mindesten von der festgesezten Lebensordnung abweichen, auch gleich schwer und heftig erkranken? — Das sehe ich. — Also einer auserleseneren Uebung, sprach ich, werden unsere kriegerischen Kämpfer bedürfen, da sie ja wie Hunde nothwendig wachsam sein müssen, und möglichst scharf sehen und hören, und weil sie sich im Felde vielerlei Abwechslungen des Getränkes und der Speisen und so auch der Hize und Kälte müssen gefallen lassen, nicht dürfen zärtlich sein von Gesundheit. — Das leuchtet ein. — Also wäre wol die beste Gymnastik verschwistert mit jener einfachen Musik, die wir vor kurzem durchgenommen haben. — Wie meinst du das? — Einfach und schlicht, meine ich, ist billig die Behandlung des Leibes, vorzüglich für die welche es mit dem Kriege zu thun haben. — In welcher Art? — Dergleichen, sprach ich, kann einer ja auch schon vom Homeros lernen. Denn du weisst ja, dass er im Felde bei den Gastmalen seiner Helden sie weder mit Fischen bewirthet, und das da sie doch an der See am Hellespont sind, noch mit gekochtem Fleisch sondern nur mit geröstetem, was ja den Kriegsmännern am leichtesten bei der Hand ist. Denn es ist ja überall, um es kurz zu sagen, leichter das Feuer selbst zu brauchen, als erst Gefässe mit sich zu führen. — Freilich wol. —

Und von Gewürzen oder Süssigkeiten, glaube ich, kommt bei Homeros überall nichts vor. Oder wissen das auch schon unsere anderen Kampfmänner, dass wer seine Leibesstärke befestigen will, sich dergleichen alles enthalten muss? — Sehr gut, sagte er, wissen sie es und enthalten sich dessen. — Syrakusische Tische, Lieber, und sikelische Mannigfaltigkeit von Speisen, scheint es also, wirst du nicht loben, wenn du jenes für richtig hältst. — Nein, dünkt mich. — Du tadelst also auch wol, wenn Männer die starken Leibes sein sollen, korinthische Mädchen lieb haben? — Auf alle Weise gewiss. — Also auch den gerühmten Wohlschmakk des attischen Bakkwerkes? — Nothwendig. — Nämlich diese ganze Art zu speisen und übrige Lebensweise, glaube ich, könnten wir sehr richtig jenem Gesang und Tonsezung vergleichen, die durch alle Tonarten und Zeitmaasse sich bewegen. — Das könnten wir. — Dort nun erzeugte uns die Künstelei Ungebundenheit und hier Krankheit, die Einfachheit aber der Musik Besonnenheit in der Seele, und der Gymnastik Gesundheit im Leibe. — Vollkommen richtig, sagte er. — Wenn uns aber Ungebundenheit und Krankheit in der
405 Stadt überhand nehmen, werden sich dann nicht Krankenhäuser und Gerichtshäuser in Menge eröffnen, und Rechtsgelehrtheit und Heilkunst sich breit machen, wenn ja auch Freibürtige in Menge eifrig damit beschäftigt sind? — Wie sollten sie nicht? — Und kannst du wol ein sichreres Kennzeichen schlechter und verwerflicher Sitten in einer Stadt finden, als wenn darin kunstgeübte Aerzte und Richter nicht nur von den schlechten Leuten und Handarbeitern gebraucht werden, sondern auch von denen, die das Ansehn haben wollen auf edlere Weise gebildet zu sein? Oder dünkt es dich nicht schmählich und ein grosses Zeichen von Unbildung, wenn man ein von Andern gleichsam als Gebietern und Richtern hergeholtes Recht zu brauchen genöthigt ist, aus Mangel an eignem? — Schmählicher leicht als alles. — Oder dünkt dich, sprach ich, noch schmählicher als jenes dieses zu sein, wenn einer nicht nur einen grossen Theil seines Lebens, bald verklagend bald verklagt vor den Gerichtshöfen zubringt, sondern auch aus Unbildung sich einreden lässt, er könne eben damit grossthun als ein Meister im Unrechtthun, und als geschikkt genug sich durch alle Krümmungen zu winden, und auszurechnen wie er alle Schlupfwinkel durchkriechen müsse, um nur durchzukommen dass er nicht Strafe zu geben braucht, und das um geringfügige und nichtswerthe Dinge, ohne zu wissen wieviel schöner und vortrefflicher es ist, sich sein Leben so einzurichten, dass man keines gähnenden Richters be-

darf? — Ja dieses, sagte er, wäre noch schändlicher als jenes. — Und der Heilkunst zu bedürfen, fuhr ich fort, nicht etwa weil man verwundet ist, oder von solchen Krankheiten befallen wie die Jahreszeiten sie bringen, sondern aus Faulheit, oder wegen einer Lebensweise wie die beschriebene mit Feuchtigkeit und bösen Dünsten angefüllt wie ein Sumpf, die trefflichen Asklepiaden zu nöthigen, dass sie Dünste und Flüsse müssen zu Namen von Krankheiten machen, dünkt dich das nicht schmählich? — Und in der That, sagte er, sind das auch neue und unerhörte Namen von Krankheiten. — Dergleichen man, sprach ich, wie ich glaube, zu den Zeiten des Asklepios nicht hatte. Ich schliesse das daraus, weil seine Söhne vor Troja die, welche dem verwundeten Eurypylos* auf den pramnischen Wein viel Graupen aufgestreut und Käse darüber gerieben, was doch für blähend gehalten wird, zu trinken 406
gab, nicht tadelten, noch den Patroklos, der es ihm verordnet hatte, schalten. — Doch, sagte er, ist es ein wunderliches Getränk unter solchen Umständen. — Nicht eben, sprach ich, wenn du nur bedenkst, dass dieser jezigen die Krankheiten pflegenden und erziehenden Heilart die Asklepiaden sich vordem nicht bedienten, wie man sagt, ehe Herodikos* sie aufbrachte. Herodikos nämlich, welcher Meister in Leibesübungen war, hat als er kränklich wurde seine Gymnastik in die Heilkunde hinein gemischt, und dadurch zuerst und am meisten sich selbst abgequält, hernach aber auch viele Andere. Wie das? fragte er. — Indem er sich, sprach ich, den Tod recht lang gemacht hat. Denn seiner Krankheit, welche tödtlich war, immer nachgehend, konnte er, glaube ich, sich selbst nicht heilen, und lebte so ohne sich mit etwas anderem zu thun zu machen, immer an sich kurirend fort, elend sobald er nur im mindesten von der gewohnten Lebensordnung abwich; und so brachte ihn seine Kunst in einem schweren Sterben bis zu einem hohen Alter. — Einen schönen Lohn, sagte er, hat er also von seiner Kunst davon getragen! — Wie es sich gehörte, sprach ich, für einen der nicht bedachte, dass Asklepios keinesweges aus Unwissenheit oder Unerfahrenheit in dieser Gattung der Heilkunst sie seinen Nachkommen nicht gezeigt hat; sondern weil er wusste, dass überall, wo man auf gute Ordnung hält, jedem ein Geschäft aufgetragen ist im Staate, das er nothwendig verrichten muss, mithin keiner Zeit hat sein Lebenlang krank zu sein und an sich heilen zu lassen, was wir lächerlich genug bei gemeinen Arbeitern zwar merken, bei den Reichen aber und die für glükklich gepriesen werden nicht merken. — Wie so? fragte er. — Wenn ein

Zimmermann krank ist, sprach ich, so lässt er es sich wol gefallen, ein Mittel vom Arzt herunterzuschlukken, um die Krankheit wegzuspeien, oder sich von unten reinigen zu lassen, oder auch Brennen und Schneiden um sie los zu werden. Wenn ihm aber einer eine kleinliche Lebensordnung vorschreiben wollte, ihm Umschläge um den Kopf legen und was dergleichen mehr ist, so sagt er gewiss bald genug, er habe keine Zeit krank zu sein, und es helfe ihm auch nicht zu leben, wenn er immer auf die Krankheit Acht haben und sein vorliegendes Geschäft vernachlässigen solle; und somit sagt er einem solchen Arzte Lebewohl, begiebt sich in seine gewohnte Lebensordnung zurükk, und wenn er gesund wird lebt er in seinem Geschäft weiter fort, wenn aber der Körper es nicht ertragen kann, so stirbt er eben und ist aller Händel ledig. — Einem solchen freilich, sagte er, scheint es zu ziemen, dass er sich der Heilkunde auf diese Art bediene. — Etwa, sprach ich, weil er ein Geschäft hatte, welches nicht mehr vermögend zu ver-
407 richten ihm auch nicht nuzte zu leben? — Offenbar, sagte er. Der Reiche aber, wie wir sagen, hat kein solches Geschäft ihm obliegen, dass wenn er genöthigt wäre sich dessen zu enthalten, er auch nicht mehr leben möchte? — Man sagt es ja wenigstens nicht. — Also auf den Phokylides,* sprach ich, hörst du nicht, wie er sagt, es müsse, wer schon seinen Lebensunterhalt habe, die Tugend üben? — Ich denke ja, sprach er, auch eher schon jeder. — Darüber, sprach ich, wollen wir nicht mit ihm streiten, sondern nur uns selbst fragen ob der Reiche dieses treiben solle,* die Tugend üben, und wenn nicht, dann auch ihm nicht lohne zu leben* oder ob die Krankheitsfütterung? Oder soll diese bei der Holzarbeit zwar und den andern Künsten hinderlich sein, so dass man diese dabei nicht achtsam betreiben kann, dem Gebot des Phokylides aber gar nichts in den Weg legen? — Ja beim Zeus, sprach er. — Und zwar fast mehr als irgend etwas hindert diese über die gewöhnlichen Uebungen hinausgehende übermässige Sorgfalt für den Körper. Deun auch für die Hauswirthschaft schon und den Krieg und die ruhige obrigkeitliche Amtsführung in der Stadt ist sie beschwerlich; das schlimmste aber ist, dass sie auch für jede Art des Lernens des Beobachtens und des Ueberdenkens bei sich selbst höchst widerwärtig ist, wenn einer sich doch immer vor Spannungen im Kopf und vor Schwindeln fürchtet und behauptet, dass ihm dergleichen aus dem Nachdenken entstehe; so dass, wo diese ist, sie auf alle Weise hindert in irgend einer Vollkommenheit sich zu üben und zu bewähren. Denn sie macht,

dass man immer glaubt krank zu sein, und nie aufhört Noth zu haben mit dem Leibe. — Das ist ja natürlich, sagte er. — Wollen wir also nicht behaupten, dieses habe auch Asklepios eingesehen, und habe deshalb für die von Natur und in Folge ihrer Lebensweise dem Leibe nach gesunden, die nur irgend eine bestimmte Krankheit an sich haben, für solche Menschen und solche Zustände habe er die Heilkunst aufgestellt, und solchen, wenn er durch innere Mittel und äussere Behandlung ihre Krankheiten vertrieb, ihre gewöhnliche Lebensordnung anbefohlen, um nicht ihre Verhältnisse im Staate zu verlezen; die innerlich durch und durch krankhaften Körper aber habe er nicht versucht durch Lebensordnungen jezt ein wenig zu erschöpfen und dann wieder eben so zu begiessen um dem Menschen selbst ein langes und schlechtes Leben zu bereiten und noch Nachkömmlinge, die, wie man vermuthen muss, nicht besser sein werden, von ihnen zu erzielen. Sondern den, der nicht in seinem angewiesenen Kreise zu leben vermag, den glaubte er auch nicht besorgen zu müssen, weil er weder sich selbst, noch dem Staate nüzt. — Recht als einen Staatsmann, sagte er, stellst du ja den Asklepios dar. — Offenbar, sprach ich, und auch seine Söhne können ja beweisen, dass er ein solcher war. — Oder siehst du nicht, dass sie sich vor Troia sehr wakker im Kriege gezeigt, und dass sie sich auch der Arzneikunst so 408
wie ich sage bedient haben? Oder besinnst du dich nicht, dass sie auch dem Menelaos* aus der Wunde, die ihm Pandaros beibrachte, sogen das quellende Blut und ihm lindernde Salb' auflegten, darüber aber, was er hernach essen oder trinken sollte, ihm eben so wenig als dem Eurypylos etwas verordneten, als ob nämlich die Mittel schon hinreichen müssten um Männer zu heilen, die vor der Wunde gesund waren und mässig in ihrer Lebensweise, sollten sie auch eben in dem Augenblikk einen Mischtrank zu sich genommen haben; wer aber von Natur krankhaft ist und unmässig, dem glaubten sie helfe es weder selbst noch Andern, dass er lebe, noch müssten sie ihre Kunst auf solche wenden und sie bedienen, und wenn sie auch reicher wären als Midas. — Recht herrlich, sagte er, beschreibst du ja die Söhne des Asklepios. — Das gebührt sich auch, sprach ich. Wiewol uns nicht zustimmend die Tragödiendichter und Pindaros* zwar auch sagen, Asklepios sei des Apollon Sohn, dabei aber er habe sich für Geld gewinnen lassen einen reichen Mann, der schon im Sterben gelegen, zu heilen, wofür er auch vom Bliz sei erschlagen worden. Wir aber nach dem zuvor schon gesagten wollen ihnen das beides nicht

glauben; sondern wenn er des Gottes Sohn war, werden wir sagen, ging er gewiss nicht auf schnöden Gewinn aus; that er aber dieses, so war er nicht des Gottes Sohn. — Ganz richtig, sprach er, ist dies doch gewiss. Aber was meinst du hierüber, o Sokrates? müssen wir denn nicht gute Aerzte im Staat haben? und werden nicht diejenigen vorzüglich solche sein, welche möglichst viel, freilich auch Gesunde recht viel aber auch Kranke, unter Händen gehabt haben? und eben so auch Richter, welche mit Naturen von allerlei Art haben zu thun gehabt? — Allerdings, sagte ich, meine ich gute; aber weisst du wol, welche ich für solche halte? — Wenn du es sagest, antwortete er. — Ich will wol versuchen, sprach ich; du jedoch hast in derselben Rede nach ganz verschiedenen Sachen gefragt. — Wie das? fragte er. — Aerzte wol, sagte ich, könnten am vortrefflichsten werden, wenn sie von Jugend an, ausserdem dass sie die Kunst erlangen, auch mit möglichst vielen Körpern von der schlechtesten Beschaffenheit Bekanntschaft gemacht, ja selbst an allen Krankheiten gelitten hätten, und gar nicht von besonders gesundem Körperbau wären. Denn nicht mit dem Leibe, denke ich, besorgen sie den Leib, sonst dürfte freilich der ihrige auch niemals schlecht sein oder gewesen sein, sondern mit der Seele den Leib, welche nicht vermögend ist, wenn sie selbst schlecht ist oder gewesen ist irgend etwas gut zu besorgen. — Richtig, sagte er. — Der Richter aber, sagte ich, o Lieber, gebie-
409 tet mit der Seele über die Seele, und die seinige darf also nicht von Jugend an mit schlechten Seelen erzogen worden und umgegangen sein, noch auch selbst alle Verbrechen begangen und durchgemacht haben, so dass sie von sich selbst her recht genau um alle Vergehungen Anderer wissen und sie beurtheilen könnte, wie vom eigenen Leibe her die Krankheiten. Vielmehr muss sie ganz unbekannt und unvermischt mit schlechten Sitten in ihrer Jugend gehalten worden sein, wenn sie als eine gute und edle über das Recht gesund und richtig entscheiden soll. Daher erscheinen auch in ihrer Jugend die Rechtschaffenen einfältig und leicht zu hintergehen von den Ungerechten, weil sie in sich selbst gar kein Ebenbild finden von dem was in den Schlechten vorgeht. — Freilich, sagte er, gar sehr ergeht es ihnen so. — Darum nun, fuhr ich fort, soll auch ein guter Richter nicht jung sein sondern alt, und erst spät gelernt haben, was die Ungerechtigkeit eigentlich ist, nicht indem er sie etwa seiner eignen Seele einwohnend bemerkt, sondern an fremden Seelen als ein fremdes aus langer Betrachtung kennen gelernt hat, welch ein grosses Uebel sie ist, durch Ein-

sicht, nicht durch eigne Erfahrung. — Der stattlichste Richter, sagte er, scheint ein solcher allerdings zu sein. — Und auch der gute wol, sprach ich, wonach du ja fragtest. Denn wer eine gute Seele hat, ist gut. Jener ausgelernte und argwöhnische aber, der selbst viel Unrecht begangen hat und darum sich für verschlagen und klug hält, mag wol meisterhaft erscheinen, wenn er es mit ähnlichen zu thun hat, weil er sich vor ihnen zu hüten weiss, indem er auf die ähnlichen Züge in ihm selbst sieht; wenn er aber an rechtschaffene Männer und die schon älter sind geräth, zeigt er sich dagegen ganz ungeschikkt, ungläubig zur unrechten Zeit und unbekannt mit natürlich guter Gesinnung, weil er von dergleichen gar kein Ebenbild in sich selbst trägt. Weil er aber freilich öfter mit bösartigen als vernünftigen zusammentrifft, so dünkt er sich selbst und Andern eher weise zu sein als thöricht. — Ganz gewiss, sagte er, ist das ganz richtig. — Also, sprach ich, nicht einen solchen Richter muss man suchen als den guten und weisen, sondern den ersteren. Denn Schlechtigkeit kann sie die Tugend zugleich und sich selbst erkennen, aber die Tugend einer durch die Zeit erzogenen Natur wird sowol von sich als der Schlechtigkeit Erkenntniss erlangen. Weise also, wie mich dünkt, wird dieser und nicht der böse. — Auch mir, sagte er, scheint es so. — Also nächst solcher Rechtskunde wirst du auch wol eine Heilkunde, wie wir sie beschrieben haben, in der Stadt einführen, damit beide diejenigen unter den Bürgern, die gutgeartet sind an Leib und Seele, pflegen mögen, die es aber nicht sind, wenn sie nur dem 410
Leibe nach solche sind, sterben lassen, die aber der Seele nach bösartig und unheilbar sind, selbst umbringen. — Das beste wenigstens für die selbst, denen es begegnet, und auch für die Stadt muss dies offenbar sein. — Die Jünglinge nun, fuhr ich fort, werden sich offenbar scheuen die Hülfe der Rechtskunde zu suchen, wenn sie sich an jene einfache Musik halten, von der wir sagten, dass sie Besonnenheit einflösse. — Allerdings, sagte er. — Wird nun nicht ganz auf derselbigen Spur der Musiker* auch der Gymnastik nachgehn, und sie, wenn er nur will, auch so ergreifen, dass er der Heilkunst nicht anders bedürfen wird, als etwa für einen Nothfall? — Mich dünkt es wol. — Aber die Leibesübungen und Anstrengungen selbst wird er wol mehr mit Hinsicht auf den natürlichen Muth, um diesen zu erwekken, unternehmen, als dass er eine ausgezeichnete Leibesstärke bezwekken sollte, und nicht wieder wie die andern Kunstfechter, bloss um mehr Kräfte zu bekommen, sich Speise und Uebungen auflegen. — Ganz richtig. —

Also, sprach ich, o Glaukon, die, welche die Erziehung durch Musik und Gymnastik anordnen, meinen es damit nicht so wie einige glauben, um nämlich durch die eine den Körper zu bilden und mit Hülfe der andern die Seele. — Aber warum denn sonst? fragte er. — Sie mögen wol, sprach ich, beide meistentheils der Seele wegen anordnen. — Wie das? — Bemerkst du nicht, sprach ich, wie sich der Seele selbst nach diejenigen verhalten, die ihr Leben lang mit der Gymnastik wol sich zu schaffen machen, mit der Musik aber sich gar nicht befassen, und so auch die, welche es umgekehrt halten? — In welcher Beziehung, sprach er, meinst du es? — In Beziehung auf Rauhigkeit und Härte, und wiederum auf Weichlichkeit und Milde. — Da weiss ich wol, sagte er, dass die sich einseitig der Gymnastik ergebenden rauher werden als billig, und wiederum die der Musik weichlicher als es schön für sie wäre. — Und doch, sprach ich, bringt eben dieses rauhe den natürlichen Muth hervor, und es würde richtig gebildet tapfer sein, mehr aber als billig angespannt wird es denn natürlich härter und beschwerlich. — Das scheint mir, sagte er. — Und wie? hat das milde nicht die philosophische Natur an sich? und wird es nicht dadurch erst, dass man ihm zuviel nachlässt, weichlicher als billig, recht gebildet aber wirklich milde und sittig? — So ist es. — Und wir sagen doch, dass unsere Wehrmänner diese Naturgaben beide an sich haben müssen? — Das müssen sie freilich. — Also müssen sie richtig gegen einander gestimmt werden. — Allerdings. —
411 Und des so gestimmten Seele ist dann besonnen sowol als tapfer. — Richtig. — Des ungestimmten aber wird feige oder auch roh. — Gewiss. — Also, wenn einer sich der Musik dazu hergiebt, sich die Seele durch die Ohren wie durch einen Trichter anfüllen und vollgiessen zu lassen von den nur eben beschriebenen süsslichen und weichlichen und kläglichen Melodien, und dann winselnd und jubelnd unter solchem Gesang sein ganzes Leben hinbringt, der wird zuerst zwar, was er muthiges an sich hatte, wie Eisen schmeidigen und brauchbar machen, da es zuvor unbrauchbar und spröde war; wenn er aber anhaltend nicht nachlässt sondern immer mehr sänftiget, dann schmelzt er es wirklich und bringt es in Fluss, bis er sich den Muth ausgeschmolzen und wie die Sehnen der Seele ausgeschnitten hat, und sich weichlich gemacht in der Schlacht.* — Allerdings, sagte er. — Und wenn dies einen schon von Natur muthlosen trifft, so ist es desto geschwinder geschehen; wenn aber einen muthigen, so wird der Muth geschwächt und macht ihn empfindlich, dass er schnell von Kleinigkeiten aufgereizt und auch

wieder abgekühlt wird, und so sind sie denn aus muthigen auffahrend und jähzornig geworden, und machen überall Noth. — Ganz offenbar. — Wie aber wiederum, wenn einer sich nach der Gymnastik tüchtig abarbeitet und sehr kräftig nährt, Musik aber und Philosophie ganz unberührt lässt, wird er dann nicht zuerst sich vortrefflich befinden voll Muth und Aufstrebens sein und tapferer werden als vorher? — Ganz gewiss. — Wie aber, wenn er nun gar nichts anderes thut, noch mit irgend einer andern Muse irgend Gemeinschaft hat, muss nicht, wenn auch etwas Lernbegieriges in seiner Seele war, dieses, da es keine Kenntniss noch Untersuchung zu kosten bekommt, an keiner Rede noch anderer Musik Theil hat, nothwendig schwach und taub und blind werden, da es weder aufgeregt noch genährt wird, noch seine Wahrnehmungen gereiniget? — So verhält es sich. — Ein Redefeind, meine ich, wird also ein solcher, und ein ganz musenloser; und mit Ueberredung durch Worte weiss er nichts mehr anzugreifen, sondern nur mit Gewalt und Wildheit wie ein Thier will er alles ausrichten, und in Unverstand und linkischem Wesen taktlos und ohne Anmuth lebt er. — Ganz gewiss, sprach er, verhält es sich so. — Für dieses beides also scheint Gott, werde ich sagen, den Menschen zwei Künste gegeben zu haben, die Musik und Gymnastik, für das muthige in uns und das wissbegierige, nicht für Seele und Leib, es müsste denn nebenbei sein, sondern für jene beiden, damit sie zusammenstimmen, angespannt und nachgelassen soweit es 412
sich gebührt. — So scheint es freilich, sagte er. — Wer also Musik und Gymnastik am schönsten mischt, und im reichlichsten Maass der Seele beibringt, den würden wir wol am richtigsten für den vollkommen musikalischen und wohlgestimmten erklären, weit mehr als den, welcher die Saiten gut gegen einander zu stimmen weiss. — Ganz natürlich, o Sokrates, sagte er. — Auch in unserer Stadt also, o Glaukon, werden wir wol immer eines solchen Aufsehers bedürfen, wenn die Verfassung soll aufrecht erhalten werden? — Den werden wir wol ganz vorzüglich bedürfen, sagte er. —

Die Grundzüge der Bildung und Erziehung also wären diese. Denn was soll einer noch erst die Tänze bei solchen noch besonders beschreiben und ihre Hezen und Jagden und Wettkämpfe zu Fuss und zu Pferde? Denn es ist ja wol offenbar, dass sie hiemit übereinstimmend sein müssen und nicht mehr schwer zu finden. — Vielleicht, sprach er, jezt nicht mehr. — Wohl! fuhr ich fort, Nächst diesem, was hätten wir zu bestimmen? Nicht etwa welche

nun unter eben diesen selbst zu gebieten haben sollen, und welche zu gehorchen? — Warum nicht? — Nicht wahr nun, dass die Gebietenden müssen älter sein, jünger aber die Gehorchenden, das ist offenbar? — Offenbar. — Und auch, dass die besten unter ihnen? — Auch das. — Die besten unter den Landwirthen nun werden das nicht die Landwirthschaftlichsten? — Ja. — Nun sie aber sollen die besten unter den Hütern sein, gebührt ihnen nicht die achtsamsten zu sein in der Stadt? — Ja. — Darin also müssen sie verständig sein und tüchtig und auch noch vorsorglich für die Stadt? — So ist es. — Vorsorglich aber ist einer wol am meisten für das, was er liebt? — Nothwendig. — Und das möchte einer wol am meisten lieben,* wovon er glaubt es werde gefördert durch dasselbe wie er selbst, und wovon er denkt, wenn jenes sich vorzüglich wohl befinde, werde auch folgen, dass er selbst sich wohl befindet, wo aber nicht, das Gegentheil. — So ist es, sagte er. — Also müssen wir aus den übrigen Wächtern solche Männer auswählen, von denen sich uns bei näherer Beobachtung am meisten zeigt, dass sie in ihrem ganzen Leben, was sie der Stadt förderlich zu sein erachten, mit allem Eifer thun, was aber nicht, das auch auf keine Weise thun wollen. — Das sind freilich die rechten, sagte er. — Also dünkt mich, müssen wir sie beachten in jedem Alter, ob sie auch gute Obhut halten über diesem Beschluss, und weder bezaubert noch gezwungen die Vorstellung vergesslicherweise fahren lassen, dass ihnen zu thun gebührt was der Stadt das zuträglichste ist. — Was meinst du aber für ein Fahrenlassen? — Das, sagte ich, will ich dir erklären. Mir scheint nämlich eine Meinung aus der Seele zu verschwinden, entweder freiwillig oder wider Willen; mit seinem Willen nämlich die falsche dessen, der sich eines besseren überzeugt; wider seinen Willen
413 aber jede wahre. — Das mit seinem Willen, sagte er, verstehe ich, das wider seinen Willen aber muss ich erst erfahren. — Wie denn! glaubst du nicht auch, sagte ich, dass die Menschen des guten nur wider ihren Willen beraubt werden, des schlechten aber gern? oder dünkt dich nicht auch die Wahrheit verfehlen schlecht, in der Wahrheit sein aber gut? oder meinst du nicht, vorstellen was ist, heisse in der Wahrheit sein? — Freilich, sprach er, hast du recht, und mir scheinen sie nur wider Willen einer richtigen Meinung beraubt zu werden. — Und nicht wahr, nur bestohlen oder bezaubert oder überwältiget begegnet ihnen dieses? — Davon, sagte er, verstehe ich nun wieder nichts. — Ich mag mich eben wol, sprach ich, tragisch ausdrükken. Bestohlen nämlich

nenne ich die, welche überredet worden sind oder auch vergessen haben; weil nämlich den Einen die Zeit, den Andern eine Rede sie unvermerkt wegnimmt. Denn nun verstehst du es doch wol? — Ja. — Ueberwältigt aber nenne ich die, welche irgend ein Schmerz oder Wehe ihre Meinung ändern macht. — Auch das, sprach er, habe ich verstanden, und du hast recht. — Bezaubert aber würdest auch du, wie ich glaube, sagen dass diejenigen wären, welche ihre Meinung ändern, entweder von einer Lust gekirrt oder von einer Furcht geängstet. — Freilich, sprach er, scheint alles zu bezaubern was täuscht. — Was ich also eben sagte, wir müssen suchen, welche diesen ihren Beschluss am besten zu behüten wissen, nämlich dasjenige zu thun, was sie der Stadt glauben das zuträglichste zu sein. Das muss also beobachtet werden, indem man ihnen gleich von Kindheit an Geschäfte aufgiebt, bei denen einer dieses am leichtesten vergessen und darum betrogen werden könnte; und wer es nun dennoch fest hält und schwer zu betrügen ist, der werde eingezeichnet, wer aber nicht, der ausgeschlossen. Nicht wahr? — Ja. — Auch Anstrengungen und Schmerzen und Wettübungen muss man ihnen veranstalten, bei denen eben dasselbige zu beachten ist. — Richtig, sagte er. — Muss nicht auch, sprach ich, ebenfalls für die dritte Art, die der Zauberei ein Wettstreit eröffnet und zugeschaut werden, wie bei den Füllen, die man unter Lärm und Getümmel führt um zu sehn ob sie scheu sind, so bei den Jünglingen, indem man sie irgendwie in Angst bringt und dann wieder in Lust versezt, um sie weit mehr als das Gold im Feuer zu prüfen, ob sich einer als schwer zu bezaubern und in guter Fassung überall zeigt und als ein guter Hüter über sich selbst und seine erlernte Musik, dadurch nämlich, dass er sich wohlgemessen und wohlgestimmt in allen diesen Fällen darstellt, wie beschaffen er ja sich selbst und der Stadt am meisten nuz sein kann. Und wer nun immer unter den Knaben, 414
Jünglingen und Männern so wäre geprüft worden und untadelich hervorgegangen, der wäre zum Herrscher und Hüter der Stadt zu bestellen und Ehre wäre ihm zuzuerkennen im Leben und im Tode, dass ihm auch da Bestattungen und andere Denkmale auf das reichlichste geweihet würden; wer sich aber nicht als einen solchen zeigt, der wäre zu verwerfen. Dieses scheint mir, o Glaukon, sprach ich, die Auswahl und Bestellung der Befehlshaber und Hüter zu sein, um sie nur im Umriss nicht genau zu beschreiben. — Auch mir, sprach er, scheint es so sein zu müssen. — Wäre es nun nicht in der That das richtigste, diese die allgemeinen Wäch-

ter* oder Hüter zu nennen, sowol der Feinde von aussen als auch der Freunde von innen, auf dass die einen nicht wollen und die andern nicht können Schaden zufügen; die Jünglinge aber, die wir vorher Wehrmänner nannten, nur Helfer und Gehülfen für die Sazungen der Befehlshaber? — Mir wenigstens gefällt es, sagte er. — Wie aber, fuhr ich fort, können wir nun wol Rath schaffen für die untadeligen und heilsamen Täuschungen, von denen wir vorher sagten, es sei löblich durch Täuschung zu überreden, vornehmlich die Befehlshaber selbst, wo aber nicht, doch die übrige Stadt. — Was doch recht? fragte er. — Nichts neues, sprach ich, sondern Phoinikisches, was ehedem häufig geschah, wie die Dichter sagen und man ihnen glaubt, zu unserer Zeit aber nicht geschehen ist und vielleicht auch nicht geschehen kann, glaublich zu machen aber gar mancherlei Ueberredungskünste erfordert. — Wie du dich doch sichtlich windest, sagte er, und Bedenken trägst es herauszusagen! — Und es wird dir einleuchten, sprach ich, dass ich mit gutem Recht bedenklich gewesen bin, wenn ich es werde gesagt haben. — Trage es nur vor, sagte er, und fürchte dich nicht. — So will ich es denn. Wiewol ich nicht weiss, woher ich die Dreistigkeit nehmen, noch mit was für Worten ich es sagen und versuchen soll zuerst die Befehlshaber selbst und die Krieger zu überreden, dann aber auch die übrige Stadt, dass, was wir an ihnen erzogen haben und gebildet, dieses ihnen nur wie im Traume vorgekommen sei, als begegne es ihnen und geschähe an ihnen, sie wären aber damals eigentlich unter der Erde gewesen und dort drinnen sie selbst gebildet und aufgezogen worden, und auch ihre Waffen und andere Geräthschaften gearbeitet. Nachdem sie aber vollkommen wären ausgearbeitet gewesen, und die Erde sie als ihre Mutter heraufgeschikkt habe, müssten nun auch sie für das Land, in welchem sie sich befinden, als für ihre Mutter und Ernährerin mit Rath und That sorgen, wenn jemand dasselbe bedrohe und so auch gegen ihre Mitbürger als Brüder und gleichfalls Erderzeugte gesinnt sein. — Es war nicht ohne, sagte er, dass du dich so lange geschämt hast diese Täuschung vorzutragen. — Sehr natürlich, sprach ich, war das; aber höre doch noch auch das übrige der Sage. Ihr seid nun also freilich, wer-
415 den wir weiter erzählend zu ihnen sagen, alle die ihr in der Stadt seid Brüder; der bildende Gott aber hat denen von euch, welche geschikkt sind zu herrschen, Gold bei ihrer Geburt beigemischt, weshalb sie denn die köstlichsten sind, den Gehülfen aber Silber, Eisen hingegen und Erz den Akkerbauern und übrigen Arbeitern.

Weil ihr nun so alle verwandt seid, möchtet ihr meistentheils zwar wol auch selbst ähnliche erzeugen; bisweilen aber könnte doch auch wol aus Gold ein silberner und aus Silber ein goldener Sprössling erzeugt werden, und so auch alle andere von anderen. Den Befehlshabern also zuerst und vornehmlich gebiete der Gott über nichts anderes so gute Obhut zu halten noch auf irgend etwas so genau Acht zu haben, als auf die Nachkommen, was wol hievon ihren Seelen beigemischt sei; und wenn irgend von ihren eignen Nachkommen einer ehern wäre oder eisenhaltig, sollen sie auf keine Weise Mitleid mit ihm haben, sondern nur die seiner Natur gebührende Stelle ihm anweisend sollen sie ihn zu den Arbeitern oder Akkerbauern hinaustreiben; und so auch, wenn unter diesen einer aufwüchse, in dem sich Gold oder Silber zeigte, einen solchen sollten sie in Ehren halten und ihn nun unter die Herrscher erheben oder unter die Gehülfen, indem ein Götterspruch vorhanden sei, dass die Stadt dann untergehen werde, wenn Eisen oder Erz die Aufsicht über sie führe. Diese Erzählung also ihnen glaublich zu machen, weisst du dazu irgendwie Rath? — Nirgendwie, dass sie selbst es glauben sollten, jedoch ihre Söhne wol und deren Nachkommen und die übrigen späteren Menschen. — Aber auch dies, sprach ich, wäre schon sehr schön dazu, dass sie sich desto mehr der Stadt und einer des andern annehmen würden; denn ich verstehe ohngefähr schon wie du es meinst. Und dieses nun gehe, wie die Ueberlieferung es leiten wird. Wir aber wollen diese Erdensöhne ausrüsten und dann unter Anführung der Befehlshaber aufstellen. Sind sie nun zusammen: so sollen sie zusehen, wo es am vortheilhaftesten ist in der Stadt das Lager zu schlagen, um von da aus sowol die drinnen am besten im Zaum zu halten, wenn etwa einer den Gesezen nicht gehorchen wollte, als auch die von aussen abzuwehren, wenn etwa ein Feind wie ein Wolf die Heerde anfallen wollte. Nachdem sie nun den Lagerwall aufgeführt, und geopfert haben wem es sich gebührt, sollen sie sich ihre Schlafstellen bereiten. Oder wie? — Ganz recht so, sagte er. — Und nicht wahr, wol solche, welche sie im Winter und im Sommer gleich gut schüzen können? — Wie sollten sie nicht! Denn du meinst doch, sagte er, wie ich glaube, Wohnungen. — Ja, sprach ich, kriegerische jedoch, nicht wie für Gewerbsleute. — Wie, fragte er, meinst du nun wieder, dass dies von jenem verschieden sei? — Das, sprach ich, will ich versuchen dir zu erklären. Nämlich 416
das ärgste und schmählichste von allem ist es wol für Hirten, solche Hunde und auf solche Weise als Gehülfen bei der Heerde aufzu-

ziehen, dass aus Unbändigkeit oder Hunger oder sonst schlechter Gewöhnung die Hunde selbst sich unterfangen den Schaafen übles zuzufügen, und statt Hunden Wölfen ähnlich zu werden. — Arg ist das freilich, sprach er. Wie sollte es nicht? — Also müssen wir auf alle Weise verhüten, dass die Gehülfen uns nichts dergleichen gegen die Bürger thun, und statt wohlwollender Bundesgenossen sich vielmehr wilden Gebietern ähnlich zeigen. — Das müssen wir verhüten, sagte er. — Und die kräftigste Vorsicht wird wol dann angewandt sein, wenn sie in Wahrheit gut und trefflich erzogen sind. — Aber das sind sie ja schon, sagte er. — Da sprach ich, dieses wäre nicht schikklich zu behaupten, lieber Glaukon, sondern nur was wir eben sagten, ist schikklich, dass sie richtiger Erziehung geniessen müssen, worin diese nun auch bestehe, wenn sie das kräftigste haben sollen um immer milde zu bleiben unter sich und gegen die, welche von ihnen beschüzt werden. — Richtig allerdings, sprach er. — Ausser dieser Erziehung nun, möchte wol ein Vernünftiger sagen, müssten auch ihre Wohnungen und ihre ganze übrige Habe so eingerichtet sein, dass dadurch weder die Wehrmänner davon abgebracht werden können so trefflich als möglich zu sein, noch weniger aber gereizt gegen die andern Bürger zu freveln. — Und ganz mit Recht, sagte er. — Sieh also zu, sprach ich, ob sie etwa auf folgende Weise leben und wohnen müssen, wenn sie solche werden sollen. Zuerst nämlich, dass keiner irgend eigenes Vermögen besize, wenn es irgend zu vermeiden ist; ferner dass keiner irgend solche Wohnung oder Vorrathskammer habe, wohinein nicht jeder gehen könnte der nur Lust hat, sie aber das nothwendige, dessen bescheidene und tapfere Männer, die im Kriege kämpfen sollen, bedürfen, in bestimmter Ordnung von den andern Bürgern als Lohn für ihren Schuz in solchem Maass empfangen, dass ihnen weder etwas übrig bleibe auf das nächste Jahr, noch sie auch Mangel haben, indem sie nämlich gemeinsame Speisungen besuchend wie im Felde stehende zusammen leben. Gold und Silber aber, muss man ihnen sagen, haben sie von den Göttern göttliches immer in der Seele, und bedürfen gar nicht auch noch des menschlichen. Es sei ihnen auch nicht verstattet, jenes Besiz durch Vermischung mit des sterblichen Goldes Besiz zu verunreinigen, da gar vieles und unheiliges mit dieser gemeinen Münze vorgegangen, die ihrige aber ganz unver-
417 fälscht sei; sondern ihnen allein von allen in der Stadt sei es verboten mit Gold und Silber zu schaffen haben und es zu berühren, noch auch unter demselben Dach damit zu sein oder es an der

Kleidung zu haben, oder daraus zu trinken. So würden sie selbst wohlbehalten bleiben und auch die Stadt im Wohlstande erhalten. Besässen sie aber selbst eignes Land und Wohnungen und Gold: so würden sie dann Hauswirthe und Landwirthe sein anstatt Wächter, und rauhe Gebieter anstatt Bundesgenossen der andern Bürger werden, und würden so hassend und gehasst, belauernd und selbst belauert ihr ganzes Leben hinbringen, weit mehr die Feinde drinnen fürchtend als die draussen, und ganz nahe an ihrem Verderben hinlaufend sie selbst und die ganze Stadt. Wollen wir nun, sprach ich, aus allen diesen Ursachen sagen, dass die Wehrmänner müssen auf diese Weise eingerichtet sein mit ihrer Wohnung und übrigens, und wollen wir dies zum Gesez machen oder nicht? Wir wollen es allerdings, sagte Glaukon.

VIERTES BUCH.

Darauf nahm Adeimantos das Wort und sprach, Wie aber, o Sokrates, wirst du dich vertheidigen, wenn jemand sagte, du machtest diese Männer eben nicht sehr glükklich, und das durch ihre eigne Schuld, denen zwar eigentlich zu reden die Stadt gehört, sie haben aber nicht das mindeste von dem Guten der Stadt zu geniessen, wie doch die Andern welche Ländereien besizen, und grosse und schöne Häuser bauen und eine diesen geziemende Einrichtung anschaffen, und den Göttern ihre eigenen Opfer darbringen, und Fremde bei sich aufnehmen, und ja auch, was du eben sagtest, Gold und Silber besizen, und alles was denen zukommt, die glükklich sein sollen; sondern ganz offenbar, möchte einer sagen, thun sie wie gemiethete Hülfstruppen nichts in der Stadt als Wache stehn. — Ja, sprach ich, und noch dazu sind sie nur Kost-
420 gänger, und bekommen nicht ausser der Kost auch noch Lohn, wie die andern; so dass auch nicht einmal, wenn sie für sich zu verreisen Lust hätten, ihnen dieses frei stehn wird, noch Mädchen zu beschenken oder sonst irgend anders wozu etwas aufzuwenden, wie die, welche für glükklich gehalten werden, doch aufwenden. Dieses und mancherlei anderes der Art übergehst du noch in der Beschuldigung. — Gut, sprach er, so sei auch dieses noch mit einbegriffen. — Und wie wir uns vertheidigen wollen, meinst du? — Ja. — Wenn wir nun, sprach ich, auf demselben Stege fortgehen, werden wir, wie ich meine, wol finden was zu sagen ist. Wir wollen nämlich sagen, es würde zwar gar nichts wunderbares sein, wenn auch so diese die allerglükklichsten wären; wir sähen jedoch bei der Einrichtung unserer Stadt gar nicht darauf, dass irgend Ein Stamm ausgezeichnet glükklich sei, sondern dass die ganze Stadt es sei so sehr als möglich. Denn wir gedächten in der so eingerichteten am meisten die Gerechtigkeit zu finden, und wiederum in der am schlechtesten eingerichteten die Ungerechtigkeit, und wenn wir diese betrachtet, über das zu entscheiden,

was wir schon so lange untersuchen. Jezt also, wie wir glauben, bilden wir uns die glükkselige, nicht als wollten wir abschneidend nur Einige wenige solche in ihr sezen, sondern sie selbst ganz. Hernach aber wollen wir die entgegengesezte betrachten. Wie nun, wenn jemand, indem wir Statuen malten, herzuträte und uns tadelte, dass wir den schönsten Theilen des Körpers nicht auch die schönsten Farben auflegten, weil die Augen, als das schönste, doch nicht mit Purpur würden bestrichen sein, sondern mit Schwärze, — wie wir glauben würden uns ganz angemessen gegen diesen zu vertheidigen, wenn wir sagten, Du Wunderlicher, verlange nur nicht, dass wir so schöne Augen malen sollen, dass sie gar nicht mehr als Augen erscheinen, und so auch die andern Glieder; sondern sieh nur darauf, ob wir bei jedem das gehörige anbringen und so das Ganze schön machen. So also auch jezt nöthige uns nicht unsern Wächtern eine solche Glükkseligkeit beizulegen, die eher alles andere aus ihnen machen wird als Wächter. Denn das verständen wir wol auch recht gut die Akkersleute mit Prachtkleidern zu behängen und mit Gold, und ihnen zu heissen die Erde zu ihrem Vergnügen anbauen, und die Töpfer recht artig ums Feuer herumzulagern, schmausend und zechend die Scheibe bei der Hand habend um zu drehen so viel sie eben Lust haben, und so auch die andern alle auf ähnliche Weise beglükkt zu machen, damit uns die ganze Stadt in Freuden lebe. Allein sinne uns das nicht an, weil, wenn wir dir folgen, weder der Landmann mehr Landmann sein wird, noch der Töpfer Töpfer, noch irgend ein anderer irgend etwas von dem darstellen wird, woraus doch die Stadt 421
besteht. Auf die übrigen nun kommt freilich weniger an. Denn wenn uns auch die Riemenschneider schlecht geworden und verdorben sind, hat es noch keine Noth mit der Stadt. Aber die Hüter der Geseze und der Stadt, wenn die es nicht sind, sondern nur scheinen: so siehst du wol, wie sie uns die ganze Stadt von Grund aus verderben und dann gute Musse haben sich für sich allein* gut einzurichten und sich wohl zu befinden. Wenn wir nun wahrhafte Vertheidiger stellen, die nichts weniger als der Stadt gefährlich sind, wer aber jenes sagt Landbesizer eigentlich und wie auf einem allgemeinen Volksfeste* nicht aber in der Stadt überglükkliche Gastgeber: so muss dieser wol von etwas anderem reden als einer Stadt? Also müssen wir doch erwägen, ob wir darauf sehen sollen bei Anstellung der Wächter, dass ihnen selbst so viel Glükkseligkeit als möglich werde, oder ob wir dieses vielmehr für die ganze Stadt uns zum Augenmerk machen sollen, und zu-

sehn wie ihr dies werde, die Gehülfen aber und Wächter vielmehr nöthigen sollen jenes zu thun, und sie bewegen, dass sie nur so trefflich als möglich ihr eigenes Werk verrichten, und mit den übrigen insgesammt eben so; und ob wir nicht, wenn nur der ganze Staat gedeiht und gut eingerichtet ist, es schon gehen lassen sollen, wie für jede einzelne Abtheilung die Natur es mit sich bringt an der gemeinen Glükkseligkeit Theil zu nehmen. — Allerdings, sprach er, scheinst du mir Recht zu haben. — Wird dir also auch, sprach ich, das hiermit verschwisterte verständig gesagt vorkommen? — Was doch recht? — Die andern Arbeiter betrachte nun wieder, ob dieses sie verdirbt, dass sie ganz schlecht werden. — Was nur? — Reichthum, sprach ich, und Armuth. — Wie doch? — So. Wenn ein Töpfer reich geworden ist, glaubst du, dass er sich dann noch wird um seine Kunst bekümmern wollen? — Mit nichten, sagte er. — Sondern er wird immer fauler und nachlässiger werden? — Gar sehr. — Also wird er ein schlechterer Töpfer werden? — Auch das, sagte er, immer mehr. — Aber auch, wenn er sich seine Werkzeuge nicht anschaffen kann aus Armuth oder sonst etwas zur Kunst gehöriges, wird er sowol seine Arbeit schlechter machen als auch seine Söhne, oder wen er sonst in der Lehre hat, zu schlechteren Arbeitern aufziehn? — Wie sollte er nicht! — Durch beides also, Armuth und Reichthum, werden sowol die Werke der Arbeiter schlechter als auch sie selbst. — Das leuchtet ein. — Noch etwas anderes also, wie es scheint, haben wir für die Wächter aufgefunden, was sie auf alle Weise hüten müssen, dass es nicht ihnen unbemerkt sich in die Stadt einschleiche. — Was doch? — Reichthum, sprach ich, und Armuth, indem jener Aufwand und Faulheit und Neuerung mit sich
422 bringt, diese aber Niederträchtigkeit und Untauglichkeit ausser der Neuerung. — Freilich wol! sagte er. Aber dieses, o Sokrates, überlege doch, wie uns die Stadt wol im Stande sein wird Krieg zu führen, wenn sie keine Reichthümer besizt, zumal wenn sie gegen eine grosse und reiche genöthigt würde Krieg zu führen. — Offenbar, sprach ich, gegen eine wol schwerer, gegen zwei solche aber leichter. — Wie meinst du das? sprach er. — Zuerst doch, antwortete ich, wenn sie fechten müssen, werden sie etwa nicht als im Kriege geübte Kämpfer fechten mit reichen Männern? — Ja, das wol, sagte er. — Wie nun, sprach ich, o Adeimantos? Ein Fechter, aufs vollkommenste hierauf eingerichtet, meinst du nicht, dass der mit zweien, die nicht Fechter sind aber reich und fett, sehr leicht fechten werde? — Vielleicht doch wol nicht auf

einmal, sagte er. — Auch nicht, sprach ich, wenn es ihm frei stünde zu entschlüpfen, und dann gegen den, der ihm jedesmal zuerst nahe kommt, sich zu wenden und auszuschlagen, und wenn er dies mehrmals thun könnte in der Hize und in der Kälte? könnte dann nicht ein solcher auch mehrere solche überwinden? — Offenbar, sprach er, wäre das gar kein Wunder. — Aber glaubst du nicht, dass die Reichen noch mehr Kenntniss haben und Uebung in der Fechtkunst als in der Kriegskunst? — Gewiss. — Leicht also werden aller Wahrscheinlichkeit nach unsere Kämpfer auch mit der doppelten und dreifachen Anzahl das Gefecht bestehen. — Das will ich dir einräumen, sagte er, denn du scheinst mir recht zu haben. — Und wie, wenn sie eine Gesandtschaft in die andere Stadt schikkten, und dieser ganz die Wahrheit sagen liessen nämlich Wir bedienen uns nicht Goldes oder Silbers, es ist uns auch nicht erlaubt; euch aber. Fechtet also mit uns, und nehmet das der Andern: glaubst du wol, dass irgend welche, wenn sie dieses vernommen haben, lieber werden wollen gegen starke und magre Hunde Krieg führen, als mit diesen Hunden gegen feiste und weichliche Schaafe? — Das dünkt mich wol, sagte er; aber wenn nun aller Reichthum der Andern in Eine Stadt zusammenfliesst, so siehe nur zu, dass nicht dieses der nicht reichen Gefahr bringe. — Du bist sehr unschuldig, antwortete ich, dass du meinst es verdiene irgend eine andere, dass man sie eine Stadt nenne, ausser nur eine solche, wie wir eingerichtet haben. — Aber warum denn nicht? sagte er. — Die andern, sprach ich, muss man vornehmer benennen. Denn eine jede von ihnen ist gar viele Städte, aber nicht Eine Stadt, wie es im Spiel heisst.* Denn zwei sind nun schon auf jeden Fall darin einander feind, eine der Armen und eine der Reichen, und in jeder von diesen wiederum gar viele, so dass, wenn du sie als Eine behandeln wolltest, du gewiss ganz fehl-423
greifen würdest, wenn aber als viele und du den Einen der Andern Macht und Reichthum gäbest, oder auch ihre Mitglieder selbst, du immer viel Bundesgenossen haben wirst und wenig Feinde. Und so lange die Stadt sich mässig hält, so wie sie eben ist eingerichtet worden, wird sie immer die grösste sein, ich meine nicht dem Ansehn nach in welchem sie steht, sondern buchstäblich und in der That die grösste, und wenn sie auch nur tausend waffenführende Männer stellte. Denn so gross wirst du wol nicht leicht Eine Stadt weder unter Hellenen noch Barbaren antreffen, gar viele aber freilich, die gar vielmal grösser scheinen als diese. Oder bist du anderer Meinung? — Nein beim Zeus, sagte er. — So

wird auch wol, sprach ich, dieses die sicherste Grenzbestimmung sein für unsere Befehlshaber, wie weit sie die Stadt ausdehnen, und wieviel Land sie ihr nach ihrer Grösse beilegen sollen, um mehreres aber sich nicht bekümmern. — Was für eine Grenze? fragte er. — Ich denke wenigstens, sprach ich, diese. So lange sie wachsend noch Eine bleiben will, sie zu vergrössern, weiter aber nicht. — Ganz richtig wol, sagte er. — Und wollen wir nicht auch noch diese andere Aufgabe unsern Hütern aufgeben, dies auf alle Weise zu verhüten, dass die Stadt weder klein noch gross scheine, sondern als eine genugsame und als Eine.* — Das ist ja wol etwas geringes, sagte er, was wir ihnen da aufgeben. — Und etwas noch geringeres als dieses, sprach ich, wird jenes sein, dessen wir auch vorher schon gedacht haben, als wir sagten, man müsse, wenn von den Wehrmännern irgend ein schlechter Sprössling sich zeigte, ihn zu den Andern entlassen, und wenn aus den Andern ein edler, diesen zu den Wehrmännern herüberholen. Dieses sollte aber andeuten, dass man auch die andern Bürger jeden zu dem Einen Geschäft, wozu er geeignet ist, hinbringen müsse, damit jeglicher des Einen ihm eigenthümlichen sich befleissigend nicht Viele sondern Einer werde; und so auch die gesammte Stadt uns zu Einer erwachse und nicht zu vielen. — Freilich, sprach er, ist dies noch kleiner als jenes. — Auch, sprach ich, mein guter Adeimantos, schreiben wir ihnen gar nicht, wie einer wol glauben könnte, dieses als vielerlei grosses vor, sondern es ist alles gering, wenn sie nur das Eine grosse, wie man zu sagen pflegt, oder vielmehr genügende statt grosse recht beobachten. — Welches doch? fragte er. — Den Unterricht, sprach ich, und die Erziehung. Denn wenn sie durch gute Erziehung Männer geworden sind, die das rechte Maass halten: so werden sie dies alles leicht selbst einsehen und noch vieles andere, was wir jezt übergehen, das Heirathen und die Ehe und Kindererzeugung, dass sich dies alles nach dem Sprichwort möglichst gemeinsam unter Freunden
424 machen muss. — Am richtigsten wäre das wol,* sprach er. — Denn, fuhr ich fort, eine Staatsverfassung, wenn sie einmal den rechten Ansaz genommen hat, geht sie immer wachsend wie ein Kreis. Denn tüchtige Erziehung und Unterricht aufrecht erhalten bildet gute Naturen, und wiederum tüchtige Naturen von solcher Erziehung unterstüzt gedeihen noch trefflicher als die früheren sowol in anderer Hinsicht als auch für die Erzeugung, wie wir das auch an andern lebenden Wesen sehen. — Natürlich wenigstens, sagte er. — Um es also in kurzem zu sagen, hierauf müssen die

Vorsteher der Stadt halten, dass es nicht ihnen unvermerkt in Verfall gerathe, sondern sie dieses ja vor allen Dingen verhüten, dass nichts geneuert werde in der Gymnastik und Musik gegen die Einrichtung, vielmehr sie diese aufs möglichste aufrecht halten; und wenn einer sagt, es ehre den Gesang* das lauteste Lob der Menschen, welcher den Hörenden rings der neueste immer ertönet, sich wohl vorsehn, dass nicht etwa einer glaube, der Dichter meine nicht bloss neue Gesänge, sondern neue Gattungen des Gesanges und lobe dieses. Dergleichen darf man aber nicht loben und es auch so nicht verstehen. Denn Gattungen der Musik neu einzuführen, muss man scheuen, als wage man dabei alles; weil nirgends die Geseze der Musik geändert werden, als nur zugleich mit den wichtigsten bürgerlichen Ordnungen, wie Damon sagt und ich auch gern glaube. — Auch mich, sagte Adeimantos, seze unter die, welche davon überzeugt sind. — Hier also, sprach ich, müssen sich, wie es scheint, unsre Wächter ihre Hauptwacht erbauen, in der Musik. — Wenigstens, sagte er, schleicht diese Gesezwidrigkeit sich gar leicht ein und unbemerkt. — Ja, sagte ich, als wenn es nur Scherz wäre, und gar nichts böses daraus entstände. — Es entsteht auch, sagte er, nichts anderes daraus, als dass sie nach und nach sich festsezend allmählig in die Sitten und Gewöhnungen einfliesst, aus diesen dann versteigt sie sich schon grösser in die Geschäfte der Bürger mit einander, und von diesen Geschäften, o Sokrates, kommt sie dann an die Geseze und die Verfassung in grossem Uebermuth und Ueppigkeit, bis sie endlich alles, das gemeinsame Leben und das besondere, umgekehrt hat. — Wohl! sprach ich, verhält sich nun dieses so? — Das dünkt mich, sagte er. — Also, wie wir anfänglich sagten, schon die Spiele müssen gesezlicher sein, an denen unsere Kinder Theil haben, weil, wenn diese gesezlos sind und also auch die Knaben solche, es unmöglich ist, dass gesezliche und ernste Männer aus ihnen erwachsen. — Wie könnte es anders sein, sagte er. — Wenn aber die Knaben schon beim Spiel auf die gehörige Art angefangen ha- 425
ben, und gute Ordnung durch die Musik in sich aufgenommen; so wird auch, ganz im Gegensaz mit jenen, diese sie überall begleiten und mit ihnen wachsend auch das berichtigen, was etwa vorher im Staat in Unordnung gerathen war. — Richtig gewiss, sagte er. — Und das für geringer gehaltene gesezliche, fuhr ich fort, erfinden sich diese selbst, was die vorherigen ganz in Verfall gebracht hatten. — Was doch recht? — Dergleichen, dass die Jüngeren vor den Aelteren schweigen, wie es sich ziemt, und sich

verneigen und aufstehen, und die Achtungsbezeigungen gegen die Eltern, und wie man sich scheert und trägt und beschuht und das ganze äusserliche Ansehn, und was noch sonst dergleichen ist. Oder meinst du nicht? — Ich auch. — Geseze darüber zu geben, halte ich aber für einfältig. Denn es geschieht doch nicht und würde sich auch nicht erhalten, wenn wörtlich und buchstäblich vorgeschrieben. — Wie sollte es! — Es scheint wenigstens, sprach ich, o Adeimantos, wie einer von seiner Erziehung her anfängt, eben so auch das andere zu folgen. Oder ruft nicht immer ähnliches das ähnliche herbei? — Wie sollte es nicht! Und so gestaltet es sich, werden wir denke ich sagen, am Ende in ein vollständiges und ausgebildetes, es sei nun gutes oder das Gegentheil. Denn wie anders? — Gar nicht, sprach er. — Ich also wenigstens, fuhr ich fort, würde dieserhalb gar nicht erst versuchen über dergleichen Geseze zu geben. — Natürlich, sagte er. — Und wie, um der Götter willen, sagte ich, diese Marktsachen wegen des Verkehrs das sie auf dem Markt mit einander treiben, und so auch, wenn du willst, über der Handarbeiter Verkehr und Beschimpfungen und Beleidigungen, und die Anstellung der Klagen und die Einsezung der Richter, oder wenn wo Zölle nothwendig sind einzutreiben und aufzulegen auf dem Markt oder im Hafen, oder insgesamt was irgend Marktrecht ist oder Stadtrecht oder Hafenrecht oder sonst dergleichen, wollen wir uns damit abgeben darüber Geseze zu geben? — Es lohnt ja nicht, sagte er, rechtlichen und tüchtigen Männern dergleichen erst vorzuschreiben. Denn wie sie dergleichen einzurichten haben, werden sie leicht selbst finden. — Ja, Lieber, sagte ich, wenn Gott ihnen Erhaltung derjenigen Geseze verleiht, die wir vorher durchgenommen haben. — Und wo nicht, sagte er, so werden sie gar viel dergleichen festzusezen und wieder zu berichtigen haben ihr Lebenlang in der Meinung so das Beste zu ergreifen. — Du meinst, sagte ich, diese werden leben wie solche Kranke, die aus Unmässigkeit nicht Lust haben von ihrer schädlichen Lebensweise abzulassen. — Allerdings. — Und diese leben freilich sehr anmuthig. Denn durch alles Heilenlassen
426 richten sie nichts aus, als dass sie ihre Krankheit immer bunter und grösser machen, und immer hoffen, so oft ihnen einer ein neues Mittel anräth, durch dieses gesund zu werden. — Gerade so, sagte er, geht es solchen Kranken. — Und wie, sprach ich, ist das nicht anmuthig, dass sie den für ihren ärgsten Feind halten, der ihnen die Wahrheit sagt, dass, ehe sie nicht aufhören im Uebermaass zu trinken und zu essen und der Liebe zu pflegen

und faul zu sein, weder Arzenei noch brennen noch schneiden noch auch Besprechungen und Amulete oder irgend dergleichen etwas das mindeste helfen können? — Nicht sehr anmuthig, sagte er. Denn auf den Wohlmeinenden unwillig sein, darin ist keine Anmuth. — Du bist also, sprach ich, wie es scheint, kein Lobredner solcher Leute. — Nein beim Zeus. — Also auch, wenn die gesammte Stadt, wie wir eben sagten, so verfährt, wirst du sie nicht loben. Oder scheinen dir nicht offenbar eben so wie solche Menschen alle Staaten zu Werke zu gehn, welche schlecht eingerichtet sind und ihren Bürgern ansagen, an der gesammten Verfassung der Stadt ja nicht zu rühren, denn wer dieses thue, werde sterben müssen? wer sie aber in dieser ihrer Verfassung am angenehmsten pflegt, und sich durch Dienstfertigkeit einschmeichelt, ihre Wünsche im voraus abmerkt, und es durchsezen kann sie zu befriedigen, dieser wird der tüchtige Mann sein und weise in grossen Dingen und wird von ihnen geehrt werden. — Dasselbe, sagte er scheinen sie mir allerdings zu thun, und ich lobe sie auch nicht im mindesten. — Wie aber die, welche solchen Staaten dienen wollen und sich recht um sie beeifern, bewunderst du die nicht über ihre Tapferkeit und Gefälligkeit? — Allerdings, sagte er; ausser die von ihnen hintergangen sind, und sich einbilden in Wahrheit Staatsmänner zu sein, weil sie von der Menge gelobt werden. — Wie meinst du? sprach ich. Das siehst du den Männern nicht nach? oder hältst du es für möglich, wenn einer nicht messen kann, und viele Andere eben solche ihm sagen, er sei sechs Fuss hoch, dass er das nicht von sich selbst glauben wird? — Nein, sagte er, das nicht. — Nun so zürne auch nicht. Denn es sind ja die besten Männer von der Welt, welche immerfort Geseze geben wie wir eben durchgegangen sind, und immer daran bessern, in der Meinung ein Ende zu machen mit den Betrügereien im Handel und allem was ich vorher anführte, ohne zu wissen dass sie in der That nur an der Hydra schneiden. — Gewiss, sagte er, an- 427
ders thun sie nichts. — Ich also meines Theils, sprach ich, war der Meinung, dass mit dieser Art von Gesezen und Einrichtungen weder in einem gut noch in einem schlecht eingerichteten Staat der wahre Gesezgeber sich sonderlich abgeben müsse; in dem einen, weil sie unnüz sind und nichts dabei herauskommt, in dem andern, weil einiges daran wol jeder finden kann, anderes aus den vorher bestehenden Einrichtungen von selbst folgt. — Was also, sagte er, wäre uns noch übrig von der Gesezgebung? — Und ich antwortete, Uns wol nichts; dem Delphischen Apollon aber noch

die grössten, schönsten und ersten aller Anordnungen. — Was für welche doch? sprach er. — Die Einrichtungen der Tempel und Opfer und andern Verehrungen der Götter, Dämonen und Heroen; und die Beisezung der Verstorbenen, und was man denen dort leisten muss um sie günstig zu haben. Denn dergleichen verstehen wir ja selbst nicht, und werden auch, indem wir die Stadt gründen, keinem andern darin folgen, wenn wir Vernunft haben, noch uns eines andern Rathgebers bedienen als des vaterländischen. Denn dieser Gott ist in dergleichen Dingen allen Menschen der vaterländische Rathgeber, weil er inmitten der Erde auf ihrem Nabel sizend seine Sprüche ertheilt. — Sehr wohl gesprochen, sagte er, und so wollen wir es machen. —

Gegründet also sprach ich, wäre dir nun schon, o Sohn des Ariston, die Stadt. Nächstdem aber schaue nun in ihr umher mit hinlänglichem Lichte versehen du selbst und rufe auch deinen Bruder und den Polemarchos und die Andern herbei, ob wir etwa sehen können, wo nun wol die Gerechtigkeit ist und wo die Ungerechtigkeit, und wie sie von einander verschieden sind, und welche von beiden nun der besizen muss, der glükkselig sein soll, mag er nun auch allen Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht. — Nichts gesagt! erwiderte Glaukon, denn du hast versprochen selbst suchen zu wollen, weil es von dir frevelhaft wäre der Gerechtigkeit nicht nach Vermögen zu helfen auf alle Weise. — Ganz recht, sagte ich, erinnerst du mich, und so soll es sein; aber auch ihr müsst mit Hand anlegen. — Wohl denn! sagte er, das wollen wir thun. — Ich hoffe also, sprach ich, es auf diese Weise zu finden .Ich denke unsre Stadt, wenn sie anders richtig angelegt ist, wird ja auch wol vollkommen gut sein. — Nothwendig, sagte er. — Offenbar also ist sie weise und tapfer und besonnen und gerecht. — Offenbar. — Also welches von diesen wir auch in ihr mögen gefunden haben, das übrige wird allemal das nicht gefundene sein. — Freilich. — Wie nun, wenn wir von anderen vier Dingen Eines
428 in irgend etwas suchten, wir, wenn wir eben dieses zuerst erkennten, gleich zufrieden gestellt sein würden; wenn wir aber die drei andern zuerst erkennten, eben dadurch doch auch das gesuchte erkannt wäre — denn es kann offenbar nichts anderes sein als das übriggebliebene? — Richtig gesprochen, sagte er. — Also müssen wir wol auch bei diesen, da sie ja gleichfalls vier sind, auf dieselbe Weise suchen? — Offenbar. —

Zuerst nun scheint mir in ihr* die Weisheit offenbar zu werden. Und es zeigt sich etwas wunderbares dabei. — Was doch?

sprach er. — Weise nämlich dünkt mich doch die Stadt zu sein, die wir beschrieben haben; denn sie ist wohlberathen. Nicht wahr? — Ja. — Und eben dieses ist doch offenbar eine Erkenntniss. Denn nicht durch Unwissenheit, sondern durch Erkenntniss ist man wohl berathen. — Offenbar. — Es sind aber gar viele und vielerlei Erkenntnisse in der Stadt. — Wie sollten sie nicht? — Ist nun etwa vermittelst der Erkenntniss der Baumeister die Stadt weise und wohlberathen zu nennen? — Keinesweges wol vermittelst dieser, sagte er, sondern bauverständig. Also nicht vermöge der Erkenntniss von hölzernen Gefässen, indem sie Rath pflegt, wie diese am besten sein können, ist die Stadt weise zu nennen? — Gewiss nicht. — Wie aber? etwa vermöge der von ehernen oder irgend einer andern ähnlichen? — Auch nicht wegen Einer solchen, sagte er. — Wol auch nicht durch die von Erzielung der Früchte aus der Erde, sondern nur landwirthschaftlich? — So dünkt mich. — Wie aber, sprach ich, giebt es etwa eine Erkenntniss in der eben von uns eingerichteten Stadt bei einigen Bürgern, welche nicht über irgend etwas von dem in der Stadt* Rath giebt, sondern über sie selbst ganz, auf welche Weise sie mit sich selbst und mit andern Städten am besten umgehn soll? — Die giebt es freilich. — Welche, sprach ich, und bei wem? — Eben diese, sagte er, die Obhut tragende und bei eben diesen unsern Befehlshabern, die wir nur eben die vollkommenen Hüter genannt haben. — Wegen dieser Erkenntniss also, wie nennst du die Stadt? — Wohl berathen, sagte er, und in Wahrheit weise. — Was meinst du nun wol, sprach ich, werden sich in unserer Stadt mehr Schmiede finden oder mehr von diesen wahrhaften Hütern? — Bei weitem mehr Schmiede. — Auch wol, sprach ich, unter allen übrigen, welche, weil sie eine gewisse Erkenntniss haben auf gewisse Weise benannt werden, werden diese immer die wenigsten sein. — Bei weitem. — Also vermöge der kleinsten Zunft und Abtheilung derselben, und der dieser einwohnenden Erkenntniss, der nämlich, welche versteht und befiehlt, wäre die ganze naturgemäss eingerichtete Stadt weise. Und dieses, wie sich zeigt, ist von Natur der kleinste Theil, dem es zukommt an dieser Erkenntniss Theil zu haben, welche allein 429
unter allen Erkenntnissen Weisheit genannt zu werden verdient. — Vollkommen wahr gesprochen, sagte er. — Dieses eine also unter den vieren haben wir, ich weiss selbst nicht wie, gefunden, was es ist und wo in der Stadt es seinen Siz hat. — Mir wenigstens, sagte er, scheint es ganz befriedigend erklärt zu sein.

Aber die Tapferkeit sowol selbst, als auch wo in der Stadt

sie sich befindet, um welches willen dann die ganze Stadt so zu nennen wäre, ist wol gar nicht schwierig zu sehen. — Wie so? — Wer möchte wol, sprach ich, auf irgend etwas anderes sehend die Stadt feige oder tapfer nennen, als auf den Theil derselben, der sie verficht und für sie zu Felde zieht? — Niemand gewiss, sagte er, auf etwas anderes. — Denn ich glaube nicht, fuhr ich fort, dass durch die Andern in ihr,* mögen sie nun feige oder tapfer sein, sich entscheidet, ob auch sie selbst das eine ist oder das andere. — Freilich nicht. — Also auch tapfer ist die Stadt durch einen Theil ihrer selbst. Deshalb nämlich, weil sie in diesem eine solche Kraft hat, welche beständig in Beziehung auf das furchtbare die Meinung aufrecht halten wird, es sei das und derlei was und welcherlei der Gesezgeber in der Erziehung dafür erklärt hat. Oder nennst du das nicht Tapferkeit? — Ich habe nicht völlig verstanden, sagte er, was du meintest, also erkläre es noch einmal. — Ich meine also, antwortete ich, die Tapferkeit sei eine Bewahrung und Aufrechthaltung.* — Was für eine Aufrechthaltung doch? — Die der von dem Gesez durch die Erziehung eingeflössten Meinung über das furchtbare, was und welcherlei es ist. Und ich nannte sie eine beständige Aufrechthaltung, weil sowol wer in Schmerzen ist sie durchführen soll als wer in Lust, und in Begierde sowol als in Furcht, und sie nicht fahren lassen. Ich will sie dir aber vergleichen, womit sie mir Aehnlichkeit zu haben scheint, wenn du willst. — Freilich will ich. — Du weisst doch, sprach ich, dass die Färber, wenn sie Wolle in feinen Purpur färben wollen, zuerst aus so vielen Farben der Wolle nur die eine Art aussuchen, die weisse, und dann durch gar vielfältige Zubereitungen sie so bearbeiten, wie sie bestmöglichst die Farbe annehmen kann, und so färben sie dann. Und was auf diese Weise gefärbt ist, das wird dann ächt, und alles Waschen ohne oder mit Lauge kann die Farbe daraus nicht ausziehn; was aber nicht so, das weisst du wol wie es wird, es mag einer nun auf anderen Grund den Purpur aufsezen, oder auch auf diesen aber ohne vorherige Bearbeitung. — Ich weiss, sagte er, dass das nur Waschfarben sind und ganz schlechte. — Dergleichen nun nimm an, dass wir auch nach Vermögen gethan haben, als wir die Kriegsmänner aussuchten und durch Musik und Gymnastik erzogen, und glaube nicht, dass wir irgend etwas anderes damit beabsichtigt haben als
430 nur, dass sie so bearbeitet die Geseze wie dort die Farbe recht gründlich einsaugen und annehmen möchten, damit ihre Vorstellung ächt werde die von dem furchtbaren sowol als alle übrigen, weil

sie nämlich sowol die rechte Natur haben als auch die rechte Erziehung genossen haben, und auch solche Laugen nicht im Stande sein mögen ihnen die Farbe auszuwaschen, die sonst wol tüchtig ausspülen, wie Wollust, die stärker hierin ist als alle Pottasche und Kalkerde, und Schmerz und Furcht und Begierde, die es mehr sind als jede andere Lauge. Diese solche Kraft und durchgängige Aufrechthaltung der richtigen und gesezlichen Vorstellung von dem was furchtbar ist und was nicht nenne und erkläre ich für Tapferkeit, wenn du nicht etwas anderes darunter verstehst. — Nichts anderes, sagte er. Du scheinst mir nämlich die richtige Vorstellung hierüber, die ohne Bildung entstanden ist, so wie auch die thierische* und die knechtische nicht für recht gesezmässig zu halten, und auch anders als Tapferkeit nennen zu wollen. — Ganz richtig, sprach ich, verstehest du mich. — Ich nehme also an, dass dieses Tapferkeit ist. — Nimm auch nur an, sprach ich, dass es die bürgerliche wenigstens ist, und du wirst ganz recht annehmen. Ein andermal aber wollen wir, wenn du willst, dies noch genauer durchgehen; denn jezt suchen wir nicht sie, sondern die Gerechtigkeit, und um diese zu suchen, reicht, wie ich glaube, das bisherige zu. — Sehr wohl gesprochen, sagte er. —

Zweierlei also, sprach ich, ist uns noch übrig, was wir im Staate auffinden müssen, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, um derentwillen wir alles andere mit suchen. — Allerdings. — Wie können wir also wol die Gerechtigkeit finden, damit wir nicht erst noch Weitläuftigkeiten haben mit der Besonnenheit. — Ich meines Theils, sagte er, weiss es nicht, und möchte auch gar nicht, dass sie sich eher zeigte, da wir uns hernach um die Besonnenheit nicht mehr kümmern würden; sondern, wenn du mir gefällig sein willst, so lass uns diese eher als jene betrachten. — Das will ich ja wol gern, sprach ich, wenn ich nicht unrecht thue. — Untersuche sie also, sagte er. — Das soll geschehen, antwortete ich. Und von hier aus anzusehen scheint sie mehr als das vorige einem gewissen Einklang und Zusammenstimmen zu gleichen. — Wie das? — Ein gewisser Anstand ist doch, sprach ich, die Besonnenheit und eine Mässigung gewisser Lüste und Begierden wie sie sagen; und stärker als er selbst pflegen sie ihn, ich weiss nicht recht auf welche Weise, zu nennen,* und noch einige andere ähnliche Spuren gleichsam werden von ihr angegeben. Nicht wahr? — Ganz richtig, sagte er. — Nun ist doch das stärker als er selbst lächerlich. Denn wer stärker als er selbst wäre, wäre doch offenbar auch schwächer als er selbst, und der Schwächere stärker;

denn es ist doch immer derselbige der in allen diesen Redensarten auf beiden Seiten aufgeführt wird. — Freilich wol. — Allein mir
431 scheint diese Erklärung sagen zu wollen, dass es in dem Menschen selbst an der Seele irgend ein besseres giebt und ein schlechteres; und wenn nun das von Natur bessere über das schlechtere Gewalt hat, dies nennt sie stärker sein als er selbst, denn dies lobt sie ja; wenn aber durch schlechte Erziehung oder Behandlung von der Menge des schlechteren das kleinere bessere überwältigt wird, dieses scheint sie als einen Schimpf zu tadeln, und dies schwächer sein als er selbst zu nennen und den so gestimmten einen zügellosen. — So zeigt es sich freilich, sagte er. — Sieh also her, sprach ich, auf unsere neue Stadt, und du wirst das eine von diesen beiden in ihr finden. Denn dass sie Herr ihrer selbst sei, wirst du sagen müssen, könne man ihr mit vollem Recht beilegen, wenn doch das Ganze, dessen besseres das schlechtere beherrscht, besonnen zu nennen ist und Herr seiner selbst. — Ich sehe her, sagte er, und du hast Recht. — Und die vielen und vielerlei Begierden und Lüste und Unlüste findet einer doch wol überall am meisten bei Weibern und Gesinde, unter den sogenannten freien Leuten aber nur bei dem grossen und gemeinen Haufen. — Allerdings. — Einfache und mässige aber, die von Vernunft und richtiger Vorstellung verständig geleitet werden, wirst du nur bei Wenigen antreffen, und zwar bei den bestgearteten und besterzogenen. — Wahr, sagte er. — Nun siehst du doch, dass du dieses alles auch in der Stadt hast, hier aber die Begierden in den Vielen und Schlechten beherrscht von den Begierden und der Vernunft in den Wenigeren und Edleren. — Das sehe ich, sagte er. — Wenn man also einen Staat Herrn der Lüste und Begierden und also auch sein selbst nennen darf, so ist es dieser. — Auf alle Weise gewiss, sagte er. — Also auch wol, wenn in einer anderen Stadt dieselbige Vorstellung einwohnt den Regierenden und den Regierten darüber, wer regieren soll, würde sich dasselbige auch in dieser finden. Oder meinst du nicht? — Freilich, sagte er, gar sehr. — In welcher von beiden Abtheilungen der Bürger wirst du nun sagen sei die Besonnenheit, wenn sie sich so verhalten? in den herrschenden oder in den beherrschten? — In beiden doch wol, sagte er. — Siehst du also, sprach ich, dass wir vorhin ganz richtig geahndet haben, die Besonnenheit sei einer Zusammenstimmung zu vergleichen? — Wie das? — Weil nicht, wie die Tapferkeit und die Weisheit jede nur in einem Theile einwohnend die ganze Stadt die
432 eine weise die andere tapfer machten, eben so auch diese die ganze

Stadt besonnen macht, vielmehr ist sie ganz durch sie verbreitet, und nach dem vollkommensten harmonischen Gesez macht sie die in derselben Beziehung schwächsten zusammenstimmen mit den stärksten und mittleren, seien sie es nun an Einsicht oder an Stärke oder auch an Zahl oder Reichthum oder was dergleichen du sonst willst. So dass wir also vollkommen richtig sagen können, diese Einmüthigkeit sei Besonnenheit, nämlich des von Natur besseren und schlechteren Zusammenstimmung darüber, welches von beiden herrschen soll, in der Stadt sowol als in jedem Einzelnen. — Das dünkt mich völlig eben so.

Wohl! sprach ich, diese drei also können wir ja wol annehmen, dass wir ansichtig geworden sind in der Stadt. Aber die noch übrige Art, durch welche die Stadt an der Tugend theilnehmen kann, was wäre wol die? Denn offenbar ist diese doch die Gerechtigkeit.* — Offenbar. — Nun also, Glaukon, müssen wir wie Jäger den Busch rings umstellen, dass uns die Gerechtigkeit nicht etwa entschlüpfe, und dann, wenn sie einmal verschwunden ist, nicht wieder zum Vorschein komme. Denn offenbar ist sie hier irgendwo. Sieh also zu und beeifere dich recht, ob du sie etwa eher als ich erblikken und mir anzeigen kannst. — Wenn ich doch könnte! sagte er. Vielmehr aber, wenn du mich als einen behandelst, der da folgen und das gezeigte auch wahrnehmen kann, wirst du mich ganz angemessen behandeln. — So folge mir denn, sprach ich, nach gemeinsam verrichtetem Gebet. — Das will ich thun, sprach er, führe du nur an. — Freilich, fuhr ich fort, scheint mir der Ort gar unzugänglich und überwachsen, wenigstens ist er dunkel und schwer zu durchstreifen; aber wir müssen dennoch gehen. — Das müssen wir! sagte er. — Nachdem ich nun etwas erblikkt, rief ich aus, Ju Ju Glaukon! es scheint dass wir eine Spur haben, und ich glaube sie soll uns nun gewiss nicht entkommen. — Das ist ja eine gute Nachricht, sprach er. — Wahrhaftig, sagte ich, etwas albern ist es uns doch ergangen. — Wie so? — Schon lange, du Bester, liegt sie uns von Anfang an vor den Füssen, und wir haben sie nur nicht gesehen, sondern waren ganz lächerlich, wie bisweilen Leute die etwas in der Hand haben dasselbe suchen was sie haben; so haben auch wir nicht auf den Flekk gesehn, sondern irgend wohin ins weite, daher sie uns denn natürlich entgehen musste. — Wie, fragte er, meinst du das? — So, antwortete ich, dass mich dünkt wir haben schon lange davon gesprochen und gehört, und nur uns selbst nicht verstanden, dass wir eben davon handelten. — Lange Vorrede, sagte er, für einen

der begierig ist zu hören! — Also, sprach ich, höre ob etwas daran ist. Nämlich was wir von Anfang an festgesezt haben, was jeder
433 durchgängig thun müsste als wir die Stadt gründeten, eben dieses, oder doch eine Art davon, ist wie mich dünkt die Gerechtigkeit. Denn wir haben ja festgesezt und oftmals gesagt, wenn du dich dess erinnerst, dass jeder sich nur auf eines befleissigen müsse von dem was zum Staate gehört, wozu nämlich seine Natur sich am geschikktesten eignet. — Das haben wir freilich gesagt. — Und gewiss, dass das seinige thun und sich nicht in vielerlei mischen Gerechtigkeit ist, auch das haben wir von vielen Andern gehört und gewiss auch öfters selbst gesagt. — Gewiss haben wir es gesagt. — Dieses also, o Lieber, sprach ich, wenn es auf gewisse Weise geschieht, scheint die Gerechtigkeit zu sein, dass jeder das seinige verrichtet. Weisst du woher ich das schliesse? — Nein, sondern sage es! antwortete er. — Mich dünkt nämlich, sprach ich, das noch übrige in der Stadt, ausser dem was wir schon betrachtet haben, der Besonnenheit, Tapferkeit und Vernünftigkeit, müsse dasjenige sein, was jenen insgesammt die Kraft giebt da zu sein, und müsse auch jenes, nachdem es nun da ist, erhalten so lange es selbst vorhanden ist. Nun aber sagten wir doch, die Gerechtigkeit müsse dasjenige sein, was noch fehle, wenn wir die drei andern würden gefunden haben. — Und das ist auch nothwendig so, sagte er. — Aber doch, sprach ich, wenn man nun entscheiden sollte, welche von diesen wol vorzüglich unsere Stadt gut mache durch ihre Anwesenheit: so möchte schwer zu entscheiden sein, ob die Eigenthümlichkeit der Herrschenden und Beherrschten, oder der gesezmässigen Vorstellung von dem was furchtbar ist oder nicht Aufrechthaltung unter den Kriegsmännern, oder die den Herrschenden einwohnende Einsicht und Obhut, oder ob das sie vorzüglich gut macht, wenn sich bei Kindern und Weibern, Knechten und Freien, gemeinen Arbeitern und Herrschenden und Beherrschten dieses findet, dass jeder, wie er Einer ist,* auch nur das seinige thut und sich nicht in vielerlei mischt! — Schwer zu entscheiden, sagte er, allerdings. — Es wetteifert also in Bezug auf die Tugend der Stadt mit der Weisheit und Besonnenheit und Tapferkeit diese Eigenschaft, dass jeder in ihr das seinige thut. — Gar sehr, sagte er. — Und du würdest doch wol nur der Gerechtigkeit einen Wettstreit mit jenen in Bezug auf die Tugend der Stadt zugestehen? — Allerdings. — Erwäge aber auch von dieser Seite, ob es dir so scheint. Wirst du wol den Herrschenden in der Stadt auftragen die Rechtssachen zu schlichten? — Wem anders? — Werden sie

nun wol nach irgend etwas anderem mehr streben bei ihren Entscheidungen als darnach, dass einem jeden weder fremdes zugetheilt noch ihm das seinige genommen werde? — Nein, sondern danach. — Als nach dem gerechten? — Ja. — Auch so demnach würde, dass jeder das seinige und gehörige hat und thut, als Gerechtigkeit anerkannt werden. — So ist es. — Sieh nun zu, ob du noch weiter meiner Meinung bist. Wenn der Zimmermann sich beigehn 434
lässt des Schuhmachers Werke zu verrichten oder der Schuhmacher des Zimmermanns, mögen sie nun ihre Werkzeuge und ihren Lohn wechseln, oder mag auch einer und derselbe beides zu verrichten unternehmen, alles andere hiernach umgestellt,* meinst du dass das in der Stadt grossen Schaden anrichten wird? — Nicht eben, antwortete er. — Allein wenn ein Handwerker, oder einer der sonst ein Gewerbsmann ist seiner Natur nach, hernach aufgebläht durch Reichthum oder Verbindungen oder Stärke oder etwas dergleichen sucht in die Klasse der Krieger überzugehn, oder einer von den Kriegern in die der Berather und Hüter, ohne dass er es werth ist, und diese dann ihre Werkzeuge und ihre Ehrenstellen gegen einander vertauschen, oder einer und derselbe dies alles zu verrichten unternimmt: dann denke ich wirst auch du der Meinung sein, dass solcher Tausch und Vielthuerei hierin der Stadt zum Verderben gereicht. — Auf alle Weise freilich. — Also dieser drei Klassen Einmischerei in ihr Geschäft und gegenseitiger Tausch ist der grösste Schaden für die Stadt und kann mit vollem Recht Frevel genannt werden? — Offenbar. — Und den grössten Frevel gegen die eigene Stadt, wirst du den nicht Ungerechtigkeit nennen? — Wie sollte ich nicht! — Dies ist also die Ungerechtigkeit. Und so lass uns wiederum so erklären, der erwerbenden, beschützenden und berathenden Klasse Geschäftstreue, dass nämlich jede von diesen das ihrige verrichtet in der Stadt, würde das Gegentheil von jenem also Gerechtigkeit sein, und die Stadt gerecht machen. — Nicht anders scheint es auch mir, sprach er, sich zu verhalten als so. — Lass es uns nur, sagte ich, noch nicht allzufest behaupten; sondern wenn auch auf jeden einzelnen Menschen angewendet dieser selbige Begriff auch dort dafür anerkannt wird Gerechtigkeit zu sein, dann wollen wir es einräumen, — denn was wollten wir auch weiter sagen? wenn aber nicht, dann wollen wir etwas anderes ersinnen. Jezt aber lass uns die Untersuchung vollenden, die wir in der Meinung angefangen haben, dass, wenn wir zuvor in irgend einem grösseren, welches auch Gerechtigkeit an sich hat, diese anzuschauen versuchten, wir dann auch leichter an dem ein-

zelnen Menschen sehen würden, was sie ist. Und ein solches schien mir der Staat zu sein, und so haben wir denn einen so trefflich als möglich eingerichtet, wohl wissend, dass in einem guten wenigstens sie sich finden müsse. Was sich uns also dort gezeigt hat, das lass uns auf den Einzelnen übertragen; und wenn es übereinstimmt, soll es gut sein, wenn sie sich aber in dem Einzelnen als etwas anderes zeigt, so wollen wir wieder auf die Stadt zurükkgehn, um die Sache noch einmal zu prüfen. Und vielleicht, wenn
435 wir so beides gegeneinander betrachten und reiben, werden wir doch wie aus Feuersteinen die Gerechtigkeit herausblizen machen, und, wenn sie uns klar geworden ist, sie recht bei uns selbst befestigen. — Das ist ganz in der Ordnung, entgegnete er, wie du es sagst, und so müssen wir es machen.

Ist nun wol, sprach ich, was einer dasselbige nur grösser oder kleiner nennt, insofern unähnlich, inwiefern es doch dasselbige heisst, oder ähnlich? — Aehnlich, sagte er. — Also auch ein gerechter Mann wird von einem gerechten Staat in Beziehung auf eben diesen Begriff der Gerechtigkeit nicht verschieden, sondern ihm ähnlich sein? — Aehnlich, sagte er. — Aber der Staat schien uns doch gerecht zu sein, sofern drei ihm einwohnende Arten von Naturen jede das ihrige verrichteten; besonnen aber und tapfer und weise durch eben jener drei Arten anderweitige Zustände und Eigenschaften. — Richtig, sagte er. — Auch von dem Einzelnen also, Lieber, werden wir eben so dafür halten, dass eben diese drei Arten in seiner Seele sich finden, und er derselben Zustände wegen wie dort auch dieselben Namen erhalte wie der Staat. — Ganz nothwendig, sagte er. — Da sind wir ja wiederum, o Wunderbarer, sprach ich, auf eine schlimme Untersuchung gestossen in Absicht der Seele, ob sie eben diese drei Arten in sich hat oder nicht. — Gar nicht scheint mir, sagte er, dass es eine schlimme ist. Vielleicht ist aber, o Sokrates, das Sprichwort wahr, dass das Schöne schwer ist. — Das zeigt sich, sagte ich. Und wisse nur, o Glaukon, dass nach meiner Meinung wir dergleichen durch ein solches Verfahren,* wie wir jezt in unsern Reden beobachten, niemals genau erhalten werden, sondern der Weg, der dazu führt, ist weiter und grösser, vielleicht aber doch erhalten wir es so, wie es sich zu dem vorher erklärten und erwogenen schikkt. — Sollen wir damit nicht zufrieden sein? sagte er, mir wenigstens würde es für jezt so hinreichend sein. — Aber mir, sprach ich, ganz gewiss vollkommen. — Werde also nicht müde, sagte er, sondern untersuche weiter. — Ist es nun nicht uns ganz nothwendig, sprach

ich, zu gestehen, dass in einem jeden von uns diese nämlichen drei Arten und Handlungsweisen sich finden, wie auch im Staat? Denn nirgends anders her können sie ja dorthin gekommen sein. Denn es wäre ja lächerlich, wenn jemand glauben wollte, das muthige sei nicht aus den Einzelnen in die Staaten hineingekommen, die vorzüglich diese Kraft in sich haben, wie die in Thrakien und Skythien und fast überall in den oberen Gegenden, oder das wissbegierige, was man vorzüglich unsern Gegenden zuschreiben kann, oder das erwerblustige, wovon man sagen könnte, dass man es 436
nicht am schlechtesten bei den Phoinikiern und Aegyptern antrifft. — Allerdings, sagte er. — Dies also verhält sich so, sprach ich, und ist nicht schwer einzusehen. — Freilich nicht. — Das ist aber wol schwer, ob wir mit diesen selbigen alles verrichten, oder von dreien mit jeglichem ein anderes, mit einem von dem was in uns ist lernen, mit einem andern uns muthig erweisen, und mit einem dritten wiederum die mit der Ernährung und Erzeugung verbundene Lust begehren, und was dem verwandt ist, oder ob wir mit der ganzen Seele jegliches von diesen verrichten, wenn wir auf eins gestellt sind? Dieses wird das sein, was schwierig ist auf eine genügende Weise zu bestimmen. — Das dünkt mich auch, sagte er. — Auf diese Art also lass uns versuchen zu bestimmen, ob es unter sich dasselbe ist oder ob verschiedenes. — Auf welche? — Offenbar ist doch, dass dasselbige nie wird zu gleicher Zeit entgegengeseztes thun und leiden, wenigstens nicht in demselben Sinne genommen und in Beziehung auf eins und dasselbige. So dass, wenn wir etwa finden sollten, dass in diesen dies vorkommt, wir wissen werden, dass sie nicht dasselbige waren, sondern mehreres. — Das sei so. — Erwäge also, was ich sage. — Sprich nur, sagte er. — Ist es wol möglich, fuhr ich fort, dass dasselbige zugleich in demselben Sinne* still steht und sich bewegt? — Keinesweges. — Verständigen wir uns noch genauer darüber, damit wir nicht etwa im weiteren Verfolg uns uneins finden. Denn wenn jemand von einem Menschen, welcher steht aber seinen Kopf und seine Hände bewegt, sagen wollte, dass derselbe zugleich steht und sich bewegt: so werden wir, denke ich, nicht annehmen, dass man so sagen dürfe, sondern dass einiges von ihm stillsteht und anderes sich bewegt. Nicht so? — So. — Nicht auch wenn, wer dies behauptet, noch artiger scherzen wollte und uns vortragen, dass doch die Kreisel ganz zugleich stehn und sich bewegen, wenn sie mit der Spize an einem und demselben Orte haftend sich herumdrehen, oder was sonst im Kreise sich bewegend dies an der-

selben Stelle bleibend thut: so würden wir es nicht annehmen, weil dergleichen Dinge alsdann nicht in Bezug auf dasselbige in ihnen still stehn und sich bewegen; sondern wir würden sagen, sie hätten gerades und kreisförmiges in sich, und in Bezug auf das gerade ständen sie still, denn sie neigten sich nach keiner Seite hin, in Bezug auf das kreisförmige aber bewegten sie sich. Wenn aber zugleich mit dieser Bewegung auch die gerade Richtung zur rechten oder linken oder nach vorn oder hinten abweicht, dann ist keinerlei Art von Stillstand mehr zu denken. — Ganz richtig, sagte er. — Nichts dergleichen also wird uns verwirren, wenn es vorgebracht wird, noch uns irgend mehr überreden, als ob jemals etwas dasselbige bleibend zugleich in demselben Sinne und in Bezug auf dasselbe könne entgegengeseztes erleiden oder sein oder
437 auch thun. — Mich gewiss nicht, sagte er. — Dennoch aber, sprach ich, damit wir nicht nöthig haben alle dergleichen Einwendungen durchzugehn und weitläufig zu beweisen, dass sie unrichtig sind, so lass uns in der Voraussezung, dass sich dieses so verhält, weiter gehen und uns anheischig machen, wenn uns dies jemals anders erschiene als so, so solle alles, was uns hieraus folgt, für nichtig erklärt sein. — So, sagte er, müssen wir es freilich machen. — Nun aber, sprach ich, wirst du doch das Gewähren dem Abschlagen und das Trachten etwas zu bekommen dem Ablehnen, und das An sich ziehn dem Von sich stossen alles dergleichen für einander entgegengeseztes, es sei nun Thun oder Leiden, erklären, denn von dieser Seite wollen wir keinen Unterschied machen? — Allerdings für entgegengesezt, sagte er. — Wie also? fuhr ich fort, Hungern und Dursten und überhaupt die Begierden und so auch das Wollen und Wünschen, sezest du nicht alles dieses unter jene eben angeführten Begriffe? wirst du z. B. nicht immer sagen, dass die Seele des Begehrenden darnach trachtet, was sie begehrt, oder dass sie das an sich zieht, wovon sie wünscht, dass es ihr werde? oder wiederum, sofern sie will dass ihr etwas gereicht werde, dass sie dies bejahend zu sich her winkt, gleichsam als ob jemand sie sähe danach streben, dass es ihr werde? — Ich gewiss. — Und wie? das Verwerfen und Nicht wollen noch begehren, wollen wir nicht sagen dass dies zu dem Abstossen und Von sich weg treiben, und zu allem, was jenem entgegengesezt ist, gehöre? — Wie sollten wir nicht? — Nachdem nun dieses sich so verhält, sagen wir doch, es gebe etwas, das wir Begierden nennen, und die stärksten unter diesen seien, die wir Durst und Hunger nennen? — Das sagen wir, sprach er. — Und die eine

ist des Getränks Begierde, die andere der Speise? — Ja. — Ist nun wol,* sofern Durst ist, noch nach etwas mehrerem, als wir sagten, Begierde in der Seele? — Nein. — Ich meine, ist Durst wol Durst nach warmem Getränk oder kaltem, oder nach vielem oder wenigem, oder auch mit einem Worte nach einem bestimmten Getränk? oder wird nur, wenn Wärme ausser dem Durst da ist, diese die Begierde nach dem kalten dazu hervorbringen; und wenn Kälte die des warmen, wenn aber wegen Zugesellung der Vielheit* der Durst viel ist, diese die Begierde des vielen, wenn er aber gering ist, dann die des wenigen; das Dursten selbst aber niemals die Begierde nach irgend etwas anderem werden, als worauf es seiner Natur nach geht, auf das Getränk selbst, und eben so auch das Hungern auf die Speisen? — So, antwortete er, jede Begierde auf dasjenige allein an und für sich, worauf sie ihrer Natur nach geht; auf das so oder so desselben aber nur das hinzukommende. — Dass uns aber nur nicht einer, sprach ich, unversehens damit beunruhige, dass niemand Trank schlechthin be- 438
gehrt, sondern geniessbaren Trank und nicht Speise, sondern geniessbare Speise, weil ja Alle das gute begehren. Wenn also der Durst eine Begierde ist, müsse er auf gutes gehn, sei es nun Getränk oder worauf sonst die Begierde geht, und die andern eben so. — Der könnte wol scheinen, antwortete er, etwas zu sagen, der dies sagte. — Aber doch, sprach ich, was von der Art ist, dass es sich auf etwas bezieht, das bezieht sich so und so beschaffen auch auf ein so und so beschaffenes, wie mich dünkt, an und für sich aber auch nur jedes auf das seinige an und für sich. — Das habe ich nicht verstanden, sagte er. — Hast du nicht verstanden, sagte ich, dass das grössere von der Art ist, dass es grösser ist als etwas? — Freilich wol. — Und zwar als das kleinere? — Ja. — Und das weit grössere doch als das weit kleinere? Nicht wahr? — Ja. — Nicht auch das ehedem grössere auch als ein ehedem kleineres, und das künftig grössere als ein künftig kleineres? — Als was sonst? sagte er. — Auch wol das mehre zu dem wenigeren und das doppelte zu dem halben und alles dergleichen, und eben so das schwerere zu dem leichteren und das schnellere zu dem langsameren und ferner das warme zu dem kalten und alles dem ähnliche verhält sich eben so? — Allerdings. — Und wie mit der Erkenntniss? ist es nicht dieselbe Weise? Die Erkenntniss überhaupt ist Erkenntniss eines überhaupt Erkennbaren, oder wie man das nennen will worauf die Erkenntniss sich bezieht; eine gewisse und irgendwie beschaffene Erkenntniss aber nur

eines gewissen und irgendwie beschaffenen Erkennbaren. Ich meine nämlich dergleichen. Ist nicht die Erkenntniss, wenn sie die von dem Bau eines Hauses ist, so von den übrigen Erkenntnissen unterschieden, dass sie Baukunst heisst? — Ohne Zweifel. — Nicht weil sie nun eine so bestimmte ist, wie keine von den übrigen? — Ja. — Und weil eines irgendwie bestimmten, ist sie selbst eine irgendwie bestimmte? und eben so auch die andern Künste und Wissenschaften? — So ist es. — Dieses also, sprach ich, glaube dass ich damals habe sagen gewollt, wenn du es denn jezt verstanden hast, dass, was immer von einem andern ist was es ist, es an und für sich auch nur von jenem an und für sich ist, von dem irgendwie bestimmten aber auch nur das selbst irgendwie bestimmte. Und ich sage nicht, dass es selbst so wie jenes, worauf es sich bezieht, bestimmt ist, so dass die Erkenntniss des gesunden und kranken selbst gesund und krank wäre, und die des guten und bösen selbst gut und böse; sondern nur dass, weil sie nicht mehr dessen an und für sich, worauf Erkenntniss geht, Erkenntniss war, sondern eines irgendwie bestimmten solchen, und das war eben das gesunde und krankhafte, sie auch selbst eine irgendwie bestimmte geworden ist, und dies nun gemacht hat, dass sie nicht mehr Erkenntniss schlechthin heisst, sondern, da ein bestimmtes hinzugekommen ist, Heilkenntniss. — Ich verstehe, sagte er, und es scheint mir sich so zu verhalten. — Und den Durst,
439 sprach ich, wirst du den nicht unter diejenigen Dinge sezen, die, was sie sind, auf etwas gehend sind? er ist aber doch Durst? — Ja, sprach er, nämlich auf Getränk. — Also auch auf ein gewisses Getränk nur ein gewisser Durst, Durst aber an und für sich weder auf vieles oder weniges, noch auf gutes oder schlechtes, noch mit einem Wort auf irgendwie bestimmtes Getränk, sondern Durst an und für sich seiner Natur nach nur auf Getränk an und für sich. — Auf alle Weise freilich. — Des Durstenden Seele also, in wie fern er durstet, will nichts anders als trinken; dieses begehrt sie und danach strebt sie. — Offenbar ja. — Und nicht wahr, wenn jemals irgend etwas sie zurükkzieht, wenn sie durstet, so wäre dies etwas anderes in ihr als das durstende und sie wie ein Thier zum Trinken antreibende selbst? Denn es kann ja nicht, sagen wir, dasselbe dem für es selbigen in Bezug auf dasselbe zugleich entgegengeseztes thun. — Freilich nicht. — Wie es, glaube ich, von einem Schüzen nicht richtig gesagt ist, dass seine Hände zugleich den Bogen losschnellen und anspannen, sondern dass die eine Hand die losschnellende ist und die andere die anspannende. — Aller-

dings freilich, sagte er. — Ob wir nun wol sagen sollen, dass bisweilen einige, welche dursten, doch nicht trinken wollen? — Wohl, sagte er, gar viele und oftmals. — Was also, sagte ich, soll einer hievon wol sagen? Nicht dass in ihrer Seele zwar das zu trinken befehlende sei, in ihrer Seele aber auch das verhindernde, und zwar als ein anderes und welches über jenes befehlende Gewalt hat? — Das dünkt mich wenigstens, sagte er. — Und kommt nun nicht das dergleichen verbietende, wenn es kommt, durch Ueberlegung, das treibende und ziehende aber ist da vermöge eines leidentlichen und krankhaften Zustandes? — Das ist deutlich. — Nicht mit Unrecht also, sprach ich, wollen wir dafür halten, dass diese ein zwiefaches und von einander verschiedenes sind, und das, womit die Seele überlegt und rathschlagt, das denkende und vernünftige* der Seele nennen, das aber, womit sie verliebt ist und hungert und durstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird, das gedankenlose und begehrliche, gewissen Anfüllungen und Lüsten befreundete. — Gewiss nicht mit Unrecht, sondern mit grosser Wahrscheinlichkeit, sagte er, werden wir dieses annehmen. — Diese zwei Arten also, sprach ich, seien uns bestimmt als in der Seele einwohnend. Aber der Muth, und das womit wir uns ereifern, ist dieses eine dritte? oder welcher von jenen beiden wäre es gleichartig? — Vielleicht doch, sagte er, dem einen, dem begehrlichen. — Aber, sprach ich, ich habe einmal etwas gehört und glaube dem, wie nämlich Leontios, der Sohn des Aglaion einmal aus dem Peiraieus an der nördlichen Mauer draussen herauf kam und merkte, dass beim Scharfrichter* Leichname lägen, er zugleich Lust bekam sie zu sehen, zugleich aber 440
auch Abscheu fühlte und sich wegwendete, und so eine Zeitlang kämpfte und sich verhüllte, dann aber von der Begierde überwunden mit weitgeöffneten Augen zu den Leichnamen hinlief und sagte, Da habt ihr es nun, ihr unseligen, sättiget euch an dem schönen Anblikk! — Das habe ich auch gehört, sagte er. — Diese Erzählung nun, sprach ich, deutet darauf, dass der Eifer bisweilen gegen die Begierde streitet als ein anderes gegen ein anderes. — Darauf deutet sie freilich, sagte er. — Merken wir nun nicht auch anderwärts oftmals, sagte ich, wenn jemanden Begierden gegen seine Ueberlegung zwingen, dass er selbst schimpft und sich ereifert über das zwingende in ihm? und dass also in dem Aufstande beider gegen einander der Eifer eines solchen ein Verbündeter der Vernunft wird? dass er sich aber zu den Begierden gesellen sollte, wenn die Vernunft ausspricht, dass man etwas nicht thun soll,*

dieses glaube ich wirst du nicht sagen können, dass du jemals bei dir selbst bemerkt hättest dass es geschehen sei, noch bei einem andern. — Nein beim Zeus, sagte er. — Und wie? fuhr ich fort, wenn einer glaubt Unrecht gethan zu haben, ist er nicht je edler um desto weniger im Stande zu zürnen, wenn er auch Hunger und Durst oder sonst etwas dieser Art von dem leiden muss, von dem er glaubt dass er ihm dieses mit Recht anthue? und ist es nicht so wie ich sage, dass sein Eifer sich gegen diesen nicht erheben will? — Richtig, sagte er. — Wie aber, wenn jemand unrecht zu leiden glaubt, gährt er nicht in diesem und wird wild und verbündet sich mit dem was ihm gerecht dünkt, mag er auch Hunger und Durst und Kälte und alles dergleichen erleiden müssen, und siegt durch Beharrlichkeit und macht seiner edlen Bestrebungen kein Ende, bis er es entweder durchgeführt hat oder drauf geht, oder wie der Hund von dem Hirten so von der bei ihm wohnenden Vernunft zurükkgerufen und besänftiget wird? — Ganz so, sagte er, ist es wie du sagst, wie ja auch wir in unserer Stadt die Helfer gleichsam als Hunde den Herrschern als den Hirten der Stadt unterwürfig gemacht haben. — Sehr schön, sprach ich, merkst du was ich sagen will. Aber gewahrst du ausser dem wol auch noch dieses? — Welches doch? — Dass es uns ganz entgegengesezt erscheint mit dem muthartigen als nur eben. Denn damals meinten wir es sei auch ein begehrliches; jezt aber sagen wir, weit gefehlt, sondern vielmehr ergreife es in dem Zwiespalt der Seele die Waffen für das vernünftige. — Allerdings. — Etwa auch als ein von diesem verschiedenes? oder als eine Art des vernünftigen, so dass nicht dreierlei, sondern nur zweierlei in der Seele wäre, das vernünftige und das begehrliche? oder, wie in der Stadt drei verschiedene Arten sie zusammenhielten, die erwerbende, die helfende und die berathende, ist so auch in der Seele dieses ein drit-
441 tes das eifrige, von Natur dem vernünftigen beistehend, wenn es nicht etwa durch schechte Erziehung verdorben ist? — Nothwendig, sagte er, ein drittes. — Ja, sprach ich, wenn es sich auch von dem vernünftigen verschieden zeigt, wie es sich von dem begehrlichen unterschieden gezeigt hat. — Das ist wol nicht schwer zu zeigen, sagte er. Denn das kann ja einer schon an den Kindern sehen, dass sie nur eben geboren schon voll Eifers sind, von Nachdenken aber scheinen mir wenigstens einige gar niemals etwas zu bekommen, und die meisten nur sehr spät. — Ja beim Zeus, sprach ich, das hast du schön gesagt. Und auch noch an den Thieren kann man sehen was du meinst, dass es sich so verhält.

Und ausserdem wird auch das homerische, was wir oben schon irgendwo* angeführt haben, Zeugniss davon geben, das Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten; denn hier hat Homeros ganz deutlich als eines von dem andern verschieden das über das bessere und schlechtere nachdenkende dem gedankenlos sich ereifernden zuredend gedichtet. — Offenbar, sagte er, hast du ganz Recht. — Dieses also, sprach ich, haben wir mit Mühe durchgemacht; und es steht uns nun zur Genüge fest, dass dieselben Verschiedenheiten wie in der Stadt auch in eines jeden Einzelnen Seele sich zeigen, und gleich an Zahl. — So ist es. — Nun ist also wol auch jenes schon nothwendig, dass wie die Stadt weise war und wodurch, so auch und eben dadurch der Einzelne weise ist. — Nothwendig. — Und wodurch der Einzelne tapfer und wie, dadurch auch die Stadt tapfer sei und eben so, und dass auch in allem übrigen, was die Tugend betrifft, beide sich auf gleiche Weise verhalten. — Nothwendig. — Auch gerecht also, o Glaukon, denke ich, werden wir sagen müssen, sei ein Mann auf dieselbe Weise wie auch der Staat gerecht war. — Auch das ist ganz nothwendig. — Aber wir haben doch wol das noch nicht vergessen, dass jene dadurch gerecht war, dass jede von jenen drei Gattungen in ihr das ihrige that? — Wir scheinen es, sagte er, ja wol nicht vergessen zu haben. — Also müssen wir bedenken, dass auch ein jeder von uns, in welchem sie jede das ihrige thun, gerecht sein wird und das seinige verrichtend. — Allerdings, sagte er, müssen wir das bedenken. — Nun gebührt doch dem vernünftigen zu herrschen, weil es weise ist und für die gesammte Seele Vorsorge hat? dem eifrigen aber diesem folgsam zu sein und verbündet? — Freilich. — Und wird nun nicht, wie wir sagten, die rechte Mischung der Musik und Gymnastik sie zusammenstimmend machen, indem sie das eine anspornt und nährt durch schöne Reden und Kenntnisse, das andere aber zuredend und besänftigend durch Wohlklang und Zeitmaass mildert? — Offenbar ja, sprach 442
er. — Und diese beiden nun so auferzogen und in Wahrheit in dem ihrigen unterwiesen und gebildet werden dann dem begehrlichen vorstehen, welches wol das meiste ist in der Seele eines jeden und seiner Natur nach das unersättlichste; welches sie dann beobachten werden, damit es nicht etwa durch Anfüllung der sogenannten Lust des Leibes gross und stark geworden unternehme anstatt das seinige zu verrichten vielmehr die andern zu unterjochen und zu beherrschen, was ihm nicht gebührt, und so das ganze Leben Aller verwirre. — Allerdings, sagte er. — Werden

nun nicht, sprach ich, auch den äusseren Feind diese beiden am besten abhalten, wenn für das gesammte Seele und Leib jenes berathet dieses wehrt, dem herrschenden aber folgt und durch Tapferkeit das beschlossene vollzieht? — So ist es. — Auch tapfer also, meine ich, nennen wir jeden einzelnen vermöge dieses Theils, wenn sein muthartiges durch Lust und Unlust hindurch immer treu bewahrt was von der Vernunft als furchtbar ist angekündiget worden, und was als nicht. — Richtig, sagte er. Und weise durch jenen kleineren Theil, welcher in ihm herrscht und dieses verkündiget, indem auch in dem Einzelnen dieser Theil in sich hat die Erkenntniss dessen, was einem jeden und dem ganzen aus allen dreien gemeinsamen zuträglich ist. — Allerdings. — Und wie? besonnen nicht durch die Freundschaft und Zusammenstimmung eben dieser? wenn das herrschende mit dem beherrschten einmüthig ist darüber, dass das vernünftige herrschen soll und sie nicht mit einander im Streit sind? — Nichts anderes, sprach er, ist ja wol Besonnenheit des Staates und des Einzelnen. — Also auch gerecht, wie wir nun schon oft gesagt haben, wird er durch dasselbe und auf dieselbe Weise sein? — Ganz nothwendig. — Wie aber, fuhr ich fort, schwebt uns nicht dunkel irgend etwas vor, als ob doch die Gerechtigkeit etwas anderes sein müsse, als wofür wir sie im Staat erkannten? — Mir meines Theils, sagte er, scheint es nicht. — Auf die Art wenigstens, sprach ich, können wir der Sache vollkommen gewiss werden, falls etwa in unserer Seele noch irgend etwas zweifelhaft ist, wenn wir nämlich jenes gewöhnliche daran versuchen. — Welches doch? — Wie wenn wir uns erklären sollten über jenen Staat und den ihm ähnlich gearteten und gebildeten einzelnen Mann, ob wol von ihm zu glauben ist, dass ein solcher, wenn Gold und Silber bei ihm niedergelegt wäre, es unterschlagen werde. Wer glaubst du wol werde der Meinung sein, dass dieser dies eher thun werde als die, welche nicht so sind? — Niemand, antwortete er. — Also auch von Tem-
443 pelraub und Diebstahl und Verrätherei gegen besondere Freunde sowol als gegen das gemeine Wesen wird ein solcher fern sein? — Fern. — Und auch wol nicht im mindesten untreu in Eidschwüren und andern Verträgen? — Wie sollte er wol! — Und Ehebruch oder Gleichgültigkeit gegen die Eltern oder Vernachlässigung der Götter kommt ja wol jedem anderen eher zu als diesem? — Gewiss jedem, sagte er. — Und von dem allen ist doch die Ursache, dass von dem, was in ihm ist, jegliches das seinige verrichtet in Absicht auf Herrschen und Beherrschtwerden? — Die-

ses freilich und nichts anderes. — Wie also? begehrst du dass die Gerechtigkeit noch etwas anderes sei als dieses Vermögen, welches einzelne Menschen sowol als Staaten zu solchen macht? — Nein beim Zeus, sprach er, ich nicht. — So ist uns also der Traum vollständig erfüllt, von dem wir sagten, dass er uns vorschwebe, dass wir gleich im Anfang der Begründung unseres Staates durch Gunst irgend eines Gottes auch in den Anfang und die Grundzüge der Gerechtigkeit scheinen eingeschritten zu sein. — Auf alle Weise freilich. — Und jenes also, o Glaukon, war, weshalb es sich ja auch heilsam zeigt, eine Art von Schattenbild der Gerechtigkeit, dass der von Natur schusterhafte auch Recht thue nur Schuhe zu machen und nicht anderes zu verrichten, und der zimmermännische nur zu zimmern und die andern eben so. — Das leuchtet ein. — In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit, wie sich zeigte, zwar etwas dieser Art, aber nicht an den äusseren Handlungen in Bezug auf das was dem Menschen gehört, sondern an der wahrhaft innern Thätigkeit in Absicht auf sich selbst und das seinige, indem einer nämlich jegliches in ihm nicht lässt fremdes verrichten, noch die verschiedenen Kräfte seiner Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen, sondern jeglichem sein wahrhaft angehöriges beilegt, und sich selbst beherrscht und ordnet und sein selbst Freund ist, und die drei in Zusammenstimmung bringt, ordentlich wie die drei Hauptglieder jedes Wohlklangs den Grundton und den gedritten und gefünften, und wenn noch etwas zwischen diesen liegt, auch dies alles verbindet und auf alle Weise Einer wird aus Vielen besonnen und wohl gestimmt, und so erst verrichtet, wenn er etwas verrichtet, es betreffe nun Erwerb des Vermögens oder Pflege des Leibes oder auch bürgerliche Geschäfte und besondere Verhandlungen, dass er in dem allen diejenigen für gerechte und schöne Handlungen hält und erklärt, welche diese Beschaffenheit unterhalten und mit hervorbringen, und für Weisheit die diesen Handlungen vorstehende Einsicht, so wie für ungerecht die Handlungen, welche diese Beschaffenheit aufheben, und für Thorheit die solchen vorstehende Meinung. — Auf alle Weise, sprach 444
er, o Sokrates, hast du Recht. — Wohl denn! sprach ich, wenn wir nun behaupteten den gerechten Mann und Staat, und was die Gerechtigkeit in ihnen ist, gefunden zu haben, würden wir uns, denke ich, wol nicht sehr zu täuschen scheinen. — Beim Zeus wol nicht, sagte er. — Wir wollen es also behaupten? — Das wollen wir. —

So sei es denn! sprach ich. Nächst diesem aber, denke ich,

müssen wir die Ungerechtigkeit in Betrachtung ziehn. — Offenbar. — Muss sie nun nicht ihrerseits ein Zwiespalt eben dieser drei sein, und eine Vielthuerei und Fremdthuerei und ein Aufstand irgend eines Theiles gegen das Ganze der Seele um in ihr zu herrschen, da es ihm nicht zukommt, sondern er ein solcher ist von Natur, dass es ihm gebührt, dem, welches von dem herrschaftlichen Geschlecht ist, zu dienen. Dergleichen denke ich, werden wir sagen, und eben dieser Kräfte Verwirrung und Verirrung sei nun die Ungerechtigkeit und Ungebundenheit und Feigheit und Unvernunft und insgesammt alle Schlechtigkeit. — Eben dieses gewiss, sagte er. — Also ist nun auch, sprach ich, das Ungerecht handeln und Unrecht thun und eben so das Rechtthun alles dieses wol schon ganz deutlich bestimmt, wenn ja auch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit es sind. — Woher das? — Weil sie, sprach ich, gar nicht unterschieden von dem gesunden und ungesunden, was dieses für den Leib ist, für die Seele sind. — Wie so? fragte er. — Das gesunde bewirkt doch Gesundheit* und das ungesunde Krankheit? — Ja. — Bewirkt nicht auch das Rechtthun Gerechtigkeit und das Unrechtthun Ungerechtigkeit? — Nothwendig. — Gesundheit bewirken heisst aber das leibliche in ein naturgemässes Verhältniss des Beherrschens und von einander Beherrschtwerdens bringen, und Krankheit, in ein naturwidrig Herrschen und Beherrschtwerden eins vom andern. — Das heisst es. — Nicht auch wiederum, sprach ich, Gerechtigkeit bewirken, das in der Seele in ein naturgemässes Verhältniss bringen des Herrschens und von einander Beherrschtwerdens? Ungerechtigkeit aber in ein naturwidriges Herrschen und Beherrschtwerden eines vom andern? — Offenbar, sagte er. — So wäre denn die Tugend, wie es scheint, eine Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit und Hässlichkeit und Schwäche. — So ist es. — Führen nun nicht auch schöne Beschäftigungen zum Besiz der Tugend, hässliche aber zur Schlechtigkeit? — Nothwendig. —

So wäre uns denn nun noch übrig zu untersuchen, welches von beiden wol zwekkmässig ist, ob Rechtthun und um schönes
445 sich bemühen und gerecht sein, mag es nun verborgen bleiben oder nicht, dass man ein solcher ist, oder ob Unrechtthun und ungerecht sein, wenn man nämlich keine Strafe leidet und nicht zur Besserung gezüchtiget wird. — Aber, o Sokrates, sagte er, ganz lächerlich scheint mir wenigstens nun schon diese Untersuchung zu werden, wenn man doch, sobald die Natur des Leibes verderbt ist, glaubt nicht leben zu müssen, auch nicht mit allen

Speisen und Getränken und allem Reichthum und aller Gewalt; wenn aber die Natur dessen, wodurch wir doch eigentlich leben, in Unordnung und verderbt ist, ob man dann leben soll, wenn einer nur alles andere thun kann, was er will, ausser das nicht, wodurch er eben die Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit los werden und zur Gerechtigkeit und Tugend gelangen könnte, da doch beide uns so erschienen sind, wie wir sie jezt beschrieben haben. — Lächerlich freilich, sprach ich. Aber dennoch, da wir einmal bis hieher gekommen sind, so deutlich als nur möglich ist einzusehen, dass sich dies wirklich so verhält, so dürfen wir ja nicht ablassen. — Alles, Lieber, beim Zeus, sprach er, nur nicht ablassen. — So komm denn her, sprach ich, damit du sehest wieviele Arten meines Bedünkens die Schlechtigkeit hat, die nämlich des Ansehns werth sind. — Ich folge, sagte er, sprich nur. — Nämlich wie von einer Warte herab, sprach ich, zeigt sich mir nun, nachdem wir bis hieher in unserer Rede gestiegen sind, dass es nur Eine Gestalt der Tugend giebt, unzählige aber der Schlechtigkeit, unter welchen sich jedoch gewisse vier auszeichnen als bemerkenswerth. — Wie meinst du das? fragte er. — Soviel, sprach ich, als es Arten der Staatsverfassung giebt, soviel mögen auch wol Gestalten der Seele sein. — Wieviel also? — Fünf, sprach ich, der Staatsverfassungen und fünf der Seele. — Erkläre, sagte er, was für welche. — Ich erkläre also, fuhr ich fort, die eine ist diese nämliche von uns beschriebene Art und Weise der Staatsverfassung; sie kann aber zwiefach benannt werden. Denn wenn unter den Herrschenden ein einzelner sich ausgezeichnet findet, heisst sie das Königthum, wenn aber mehrere, dann die Aristokratie. — Richtig, sagte er. — Dieses also, sprach ich, ist mir die eine Gestalt. Denn weder die Mehreren noch der Eine würde an den wesentlichen Ordnungen des Staates rühren, wenn der Erziehung und Unterweisung theilhaftig geworden, die wir beschrieben haben. — Wahrscheinlich wol nicht, sagte er.

FÜNFTES BUCH.

449 Gut also nenne ich eine solche Stadt und Verfassung und richtig, und so auch einen solchen Mann; schlecht aber und verfehlt die übrigen, wenn diese richtig ist, sowol was Anordnung der Staaten als auch was Ausbildung der Gemüthsart der Einzelnen anlangt, und zwar in vier verschiedenen Gestalten der Schlechtigkeit zu finden. — In was doch für welchen? sagte er. — Da war ich im Begriff sie der Reihe nach herzuzählen, wie mir deutlich war, dass sie eine aus der andern entständen; Polemarchos aber, denn er sass um ein weniges weiter ab als Adeimantos, strekkte seine Hand aus, ergriff dessen Oberkleid oben an der Schulter, und, indem er so jenen zu sich zog und zugleich sich selbst vorstrekkte, sagte er ihm einiges ins Ohr, wovon wir nichts weiter hörten, als nur, Sollen wir es nun gut sein lassen, sagte er, oder was sollen wir thun? — Nichts weniger, sprach Adeimantos schon laut redend. Da fragte ich Was doch eigentlich wollt ihr nicht lassen? — Dich! sprach er, weil ich gesagt hatte, Was doch.* Du scheinst dirs bequem zu machen, fuhr er fort, und einen ganzen gar nicht kleinen Theil der Rede zu unterschlagen, den du nicht durchgehn willst, und meinst, es soll uns entgehn, dass du so obenhin gesagt hast, wie von Weibern und Kindern schon jedem deutlich sei, dass Freunden alles gemein sein werde. — Habe ich das also nicht richtig gesagt, o Adeimantos? — Ja! sprach er. Allein dieses Richtig so wie das übrige bedarf der Erklärung, welches die Art und Weise der Gemeinschaft sein soll; denn es kann deren gar viele geben. Uebergehe also nicht, welche du eigentlich meinst. Denn wir haben schon lange darauf gewartet, in der Meinung du werdest irgendwo der Kindererzeugung erwähnen, wie sie soll betrieben und wie die Erzeugten aufgezogen werden, und dieser gesammten Gemeinschaft, deren du erwähntest, der Weiber und Kinder. Denn wir denken, dass dies gar vieles, ja wol alles ausmache für den Staat, je nachdem es richtig oder nicht richtig ge-

schieht. Nun du aber schon zu einer andern Verfassung übergehn willst, ehe du dieses hinreichend auseinandergesezt, haben wir dieses beschlossen, was du gehört hast, dich nicht loszulassen bis du auch dieses alles wie das übrige durchgegangen bist. — Auch von mir, sagte Glaukon, nehmt nur an, dass ich meine Stimme 450
eben dahin abgegeben. — Lass nur, sprach Thrasymachos, und denke immer, dass wir Alle dieser Meinung sind, o Sokrates. — Was habt ihr da angerichtet, sprach ich, dass ihr mich so fest haltet! was für eine Rede regt ihr da wieder auf wie ganz von vorne über die Staatsverfassung, über die ich mich als nun schon abgethan freute! sehr zufrieden, wenn einer dieses, wie es damals gesagt worden ist, annehmen und gut sein lassen wollte; was ihr aber jezt von mir fordert, ohne zu wissen welchen Schwarm von Reden ihr aufstört, den ich eben voraussehend dieses damals übergehen wollte, damit er uns nicht zuviel Unruhe mache. — Wie doch, sprach Thrasymachos, glaubst du denn, dass diese hieher gekommen sind um Gold zu finden,* und nicht um Reden zu hören? — Ja, antwortete ich, aber doch die das Maass halten. — Das Maass, o Sokrates, sprach Glaukon, um solche Reden zu hören, ist ja wol das ganze Leben für Vernünftige. Also, was uns betrifft, das lass nur! du aber lass es dir ja nicht zu viel werden, das wonach wir dich fragen auf jede Weise wie es dir beliebt zu erläutern, welches denn für unsere Hüter die Gemeinschaft der Weiber und Kinder sein soll, und der Pflege in ihrer ersten Kindheit während der Zeit zwischen der Geburt und der eigentlichen Erziehung, welche ja die mühvollste zu sein scheint. Uebernimm es also uns zu sagen, wie sie eigentlich soll beschaffen sein. — Das ist nicht leicht, sprach ich, auszuführen, denn es ist gar viel unglaubliches dabei, noch mehr als bei dem vorher ausgeführten. Denn schon dass möglich ist was vorgetragen wird, dürfte bezweifelt werden; aber wenn es auch sein könnte, so wird doch, dass es so am besten ist, nicht geglaubt werden. Daher ist denn bedenklich es anzufassen, damit nicht die Rede nur gar wie ein frommer Wunsch erscheine, lieber Freund. — Nur kein Bedenken! sprach er. Denn weder verstokkt noch zweifelsüchtig noch übelwollend sind die Zuhörer. — Da fragte ich, o Bester, sagst du das etwa um mir Muth zu machen? — Freilich, antwortete er. — Du bewirkst aber ganz das Gegentheil, sprach ich. Denn wenn ich mir zutraute das zu wissen, wovon ich rede, so wäre mir diese Zusprache ganz willkommen. Denn unter vernünftigen und lieben Menschen auch über die wichtigsten und liebsten Dinge das wahre

was man weiss vortragen, das ist ganz sicher und ohne Gefährde; aber selbst noch ungewiss und suchend zugleich etwas vortragen, wie ich thun soll, das ist bedenklich und unsicher. Nicht etwa, dass man sich nicht lächerlich mache; denn das ist ja nur kindisch! sondern dass ich nicht der Wahrheit verfehlend dann nicht
451 nur selbst liege, sondern auch die Freunde mit mir herunterziehe, und das bei solchen Dingen, wo man am wenigsten sollte fehlgetreten haben. Ich will aber die Adrasteia anflehen,* o Glaukon, wegen dessen was ich sagen will. Denn ich achte es für ein geringeres Vergehen, unvorsäzlich jemanden getödtet zu haben, als einen verführt in Bezug auf das was schön und gut ist und gerecht und gesezlich. Eine solche Gefahr also ist besser unter Feinden zu bestehen als Freunden. Also sprichst du mir nicht gut zu. — Da lachte Glaukon und sagte, Aber, o Sokrates, wenn uns etwas unrechtes widerfahren sollte von der Rede: so wollen wir dich lossprechen wie vom Morde, und du sollst rein sein und nicht unser Betrüger. Also sprich nur gutes Muthes! — Wohl denn, sagte ich, rein ist ja auch dort der losgesprochene, wie das Gesez sagt, wahrscheinlich also wol wie dort so auch hier. — Rede also, sprach er, was dieses wenigstens betrifft. — So muss ich denn, sagte ich, jezt von vorne vortragen, was ich vielleicht früher sollte in einer Reihe vorgetragen haben. Denn es wäre wol ganz richtig gewesen, nachdem das männliche Schauspiel vollständig aufgeführt worden, eben so auch das weibliche aufzuführen, schon sonst zumal aber du so dazu aufforderst.

Denn für Menschen, welche so geboren und erzogen sind, wie wir es beschrieben haben, giebt es meiner Meinung nach keine andere richtige Art zu Weibern und Kindern zu gelangen und mit ihnen umzugehn, als indem sie in der Bahn fortschreiten, welche wir zuerst betreten haben. Wir haben aber doch versucht die Männer als Hüter der Heerde in unserer Rede darzustellen? — Ja. — Lass uns also weiter gehn auch bei ihnen die gleiche Erzeugung und Erziehung anwendend, und zusehn ob es so ziemt oder nicht. — Wie doch? fragte er. — So. Die weiblichen Schäferhunde betreffend, sollen wir der Meinung sein sie müssten eben dasselbe mit hüten, was die männlichen hüten, und auch mit jagen und alles andere gemeinsam verrichten? oder lassen wir sie nur drinnen das Haus hüten, als untüchtig wegen des Gebärens und Ernährens der Jungen, und jene allein sich mühen und die Sorge für die Heerde allein haben? — Gemeinsam, antwortete er, alles; nur dass wir sie als die schwächeren gebrauchen und jene als die

stärkeren. — Ist es nun wol möglich ein lebendiges zu demselben zu gebrauchen, wenn du ihm nicht auch dieselbe Erziehung und Unterweisung angedeihen lässt? — Nicht möglich. — Wenn wir also die Weiber zu demselben gebrauchen wollen wie die Männer: so müssen wir sie auch dasselbe lehren? — Ja. — Und jenen 452
haben wir doch Musik und Gymnastik angewiesen? — Ja. — Auch den Weibern müssen wir also diese beiden Künste und die Kriegsübungen zutheilen und eben so mit ihnen verfahren? — Natürlich, dem zufolge was du sagst, antwortete er. — Es wird aber wol, sprach ich, gar vieles ungewohnte lächerlich erscheinen in dem jezt behandelten, wenn es ausgeführt worden sein wird, wie es vorgetragen wird. — Gar sehr, antwortete er. — Und welches siehst du wol als das lächerlichste darunter? Oder offenbar wol die nakkten Weiber, die sich auf den Uebungsplätzen unter den Männern üben, und zwar nicht nur die jungen, sondern gar erst die schon älteren, wie ja auch ältere Männer, wenn sie schon runzlich sind und gar nicht mehr erfreulichen Anblikks, doch noch die Uebungen lieben? — Beim Zeus! sagte er, lächerlich würde das freilich erscheinen unter den jezigen Verhältnissen. — Nicht wahr aber, sprach ich, da wir einmal angefangen haben zu reden, dürfen wir auch den Spott der wizigen Leute nicht fürchten, was sie alles sagen könnten auf eine solche Veränderung, wenn sie zu Stande käme in Bezug auf die Gymnasien und die Musik, und nicht am schlechtesten auch auf das Anlegen der Waffen und das Besteigen der Pferde? — Richtig gesprochen! antwortete er. — Also weil wir angefangen haben zu reden, müssen wir auch nach der Rauhigkeit des Gesezes gehen, wenn wir jene erst gebeten haben, dass sie einmal nicht möchten das ihrige thun, sondern ernsthaft sein, und ihnen in Erinnerung gebracht, dass es noch nicht lange her ist, als auch den Hellenen schimpflich und lächerlich schien, wie auch jezt noch den meisten unter den Barbaren, dass sich Männer nakkt sehen lassen. Und als zuerst bei den Kretern* die Leibesübungen aufkamen und hernach bei den Lakedämoniern, konnten die damaligen Wizlinge eben dieses alles auch auf Spott ziehen. Oder meinst du nicht? — Ich freilich. — Seitdem es sich aber, denke ich, durch die Erfahrung als besser bewährt hat sich zu entkleiden als alles dieses zu verhüllen: so ist auch das für den Anblikk lächerliche verschwunden vor dem durch Gründe angezeigten besseren; und dieses hat gezeigt, dass derjenige albern ist, der etwas anderes für lächerlich hält als das schlechte, und wenn er Lachen erregen will, nach irgend einer anderen Gestalt

des lächerlichen wegen hinsieht als nach der des unverständigen und schlechten, oder der sich um etwas ernsthaft bemüht, dabei aber irgend ein anderes Ziel vor sich hinstellt als das gute. — Auf alle Weise freilich, sagte er. — Müssen wir uns also nicht, in Bezug auf das vorliegende, zuerst darüber verständigen, ob es möglich ist oder nicht, und den Streit gestatten, mag nun ein Scherzlustiger oder ein Ernsthafter streiten wollen, ob die weibliche menschliche Natur im Stande ist sich der des männlichen Geschlechtes zuzugesellen in allen Geschäften, oder in gar keinem,
453 oder in einigen wol, in anderen aber nicht, und zu welchen von beiden dann die kriegerischen gehören? Würde nicht einer so am besten anfangen, und dann auch wahrscheinlich am besten zu Ende kommen? — Bei weitem, sagte er. — Sollen wir nun, sprach ich, gegen uns selbst für die andern streiten, damit die entgegengesezte Meinung nicht belagert werde, ohne dass eine Besazung darin ist? — Nichts, sagte er, hindert ja. — So lass uns denn für sie so sprechen, O Sokrates und Glaukon, es ist gar nicht nöthig, dass Andere gegen euch streiten. Denn ihr selbst habt am Anfang der Gründung eurer Stadt eingestanden, dass nach seiner Natur jeder Einzelne auch nur Ein Geschäft, das ihm eigenthümliche verrichten müsse. — Das haben wir eingestanden, denke ich. Denn wie sollten wir nicht? — Unterscheidet sich nun nicht etwa gar sehr das Weib von dem Manne ihrer Natur nach? — Wie sollte sie sich nicht unterscheiden! — Ziemt sich also nicht auch jedem von beiden ein anderes Geschäft aufzulegen, das seiner Natur gemässe? — Wie anders? — Wie solltet ihr also jezt nicht fehlen, und euch selbst widersprechendes sagen, wenn ihr wiederum behauptet Männer und Weiber müssten dasselbige verrichten, da sie doch eine so sehr von einander verschiedene Natur haben? Wirst du dich hierauf zu vertheidigen wissen, du vortrefflicher? — So den Augenblikk, sagte er, wol nicht leicht, aber ich werde dich bitten und bitte dich, nun auch was sich für uns sagen lässt, was es auch immer sei, uns mitzutheilen. — Das ist es eben, sprach ich, o Glaukon, und vieles dergleichen, was ich lange voraus sah und deshalb Bedenken trug und mich fürchtete mich mit diesem Gesez zu befassen über die Art Weiber und Kinder zu bekommen und aufzuziehn. — Freilich, sagte er, beim Zeus, leicht scheint es auch nicht zu sein. — Gewiss nicht, fuhr ich fort, aber so steht es. Es mag einer in die kleinste Pfüze fallen oder mitten in das grösste Meer, so muss er doch um nichts weniger schwimmen. — Ganz gewiss. — Also müssen wir auch schwimmen, und versuchen uns

aus dieser Geschichte zu retten, sei es in Hoffnung dass irgend ein Delphin* uns auffangen wird, oder auf irgend eine andere wunderbare Rettung. — So scheint es, sagte er. — So lass uns denn sehen, sprach ich, ob wir irgendwie einen Ausweg finden. — Wir haben nämlich doch eingestanden, jede andere Natur müsse auch ein anderes Geschäft treiben, und eine andere sei die Natur des Mannes und des Weibes, und diese verschiedenen Naturen, sagen wir jezt wieder, sollen einerlei Geschäft treiben, und dies werft ihr uns vor? Offenbar. — Es ist doch eine herrliche Sache, sprach ich, o Glaukon, um die Kunst des Widerspruchs. — Wie so? — Weil mir, antwortete ich, viele auch unwillkührlich hinein zu ver- 454
fallen scheinen, so dass sie keinesweges glauben Wortgefecht zu führen, sondern philosophisches Gespräch, weil sie nicht im Stande sind nach Begriffen abtheilend etwas gesagtes zu betrachten, sondern nur an dem Wort hängen bleibend den Gegensaz gegen das Gesagte verfolgen, und so mit einander wirklich nur in Gezänk und Wortstreit begriffen sind und nicht in ordentlicher Unterredung und Auseinandersezung der Sache. — So, sagte er, begegnet es allerdings vielen, aber zielt das etwa auch auf uns in dem gegenwärtigen Fall? — Allerdings, sprach ich. Denn wir scheinen auch unwillkührlich in einem Wortstreit befangen. — Wie so? — Dass, was nicht dieselbige Natur hat, auch nicht dieselbigen Geschäfte betreiben soll, das suchen wir gar tapfer und streitfertig dem Worte nach zu verfolgen; wir haben aber auch nicht im mindesten untersucht, welche Art von Verschiedenheit und Einerleiheit der Natur und in Beziehung worauf wir damals bestimmt haben, als wir der verschiedenen Natur verschiedene Geschäfte, der gleichen aber die gleichen zutheilten. — Das haben wir freilich nicht untersucht, sagte er. — Also, fuhr ich fort, steht es uns wol frei, wie es scheint, uns selbst zu fragen, ob einerlei Natur ist die der Kahlen und der Behaarten, und nicht eine entgegengesezte, und wenn wir gestehn eine entgegengesezte, dann dürfen wir wol, wenn die Kahlen das Schuhmachen treiben, es die Behaarten nicht treiben lassen, und wenn die Behaarten, dann nicht die anderen. — Das wäre ja lächerlich, sagte er. — Etwa in anderer Hinsicht lächerlich, sagte ich weiter, als weil wir damals nicht im allgemeinen die selbige und die verschiedene Natur bestimmt haben, sondern uns nur an jene Art der Verschiedenheit und Aehnlichkeit hielten, welche auf die Beschäftigungen selbst ihren Bezug hat? wie ein Arzt und einer der eine ärztliche Seele hat, diese, sagten wir, haben einerlei Natur. Oder meinst du nicht? — Ich gewiss. — Aber ein Arzt

und ein Zimmermann eine verschiedene? — Auf alle Weise wol. — Nicht auch, sprach ich, das Geschlecht der Männer und der Frauen, wenn sich, in Bezug auf eine Kunst oder ein anderes Geschäft, eines vom andern verschieden zeigt, werden wir sagen, dass man dies nur einem von beiden zutheilen müsse; wenn sich aber zeigt, dass sie dadurch allein verschieden sind, dass der Mann erzeugt und das Weib gebärt: so werden wir sagen, es sei dadurch um nichts mehr bewiesen, dass in Bezug auf das, wovon wir reden, das Weib von dem Mann verschieden sei, sondern wir werden noch ferner glauben, dass unsere Hüter und ihre Frauen dasselbe betreiben müssen. — Und mit Recht, sagte er. — Und nicht wahr
455 nach diesem werden wir dem, der das Gegentheil behauptet, aufgeben uns eben dieses zu lehren, in Bezug auf welche Kunst oder welches Geschäft von denen, die zur Erhaltung des Staates gehörte, die Natur des Weibes und des Mannes nicht dieselbige sei, sondern eine verschiedene? — Das ist ganz billig. — Nun könnte aber, was du vor kurzem sagtest, auch wol ein anderer sagen, dass dies auf der Stelle hinreichend zu bestimmen nicht leicht sei, nach gehöriger Ueberlegung aber nicht schwer. — Das könnte einer freilich. — Sollen wir also den, der uns dergleichen entgegenstellt, bitten uns zu folgen, ob wir vielleicht ihm zeigen können, dass es gar kein besonderes Geschäft für das Weib giebt in dem was den Staat betrifft? — Das will ich wol. — So komm denn, wollen wir zu ihm sprechen, und antworte. Meintest du es etwa so, dass Einer von Natur geschikkt zu etwas ist und der Andere ungeschikkt, in wiefern der eine leicht etwas lernt und der andere schwer? und der eine nach kurzem Unterricht schon sehr erfinderisch wird in dem was er gelernt hat, der andere aber auch, wenn viel Unterweisung und Mühe an ihn gewendet ist, nicht einmal was er gelernt hat behalten kann? und dem einen die körperliche Beschaffenheit zu Statten kommt für seine Absicht, dem andern aber entgegen ist? Giebt es wol irgend etwas anderes als dieses, wodurch du in jeder Sache den der von Natur dazu geschikkt ist und der nicht unterscheiden kannst? — Keiner, sprach er, wird wol etwas anderes anführen können. — Weisst du nun irgend etwas von Menschen betriebenes, worin nicht dieses alles das Geschlecht der Männer vorzüglich hat vor dem der Weiber? Oder sollen wir erst weitläuftig sein und die Weberei anführen und die Bereitung des Gebäkkes und Gekröches, worin ja das weibliche Geschlecht sich auszuzeichnen scheint, so dass es fast lächerlich herauskommt, dass es auch hierin übertroffen wird. — Ganz

richtig, antwortete er, sagst du, dass, um es kurz zu sagen, in alle dem gar sehr das eine Geschlecht von dem andern übertroffen wird. Viele Frauen mögen zwar in vielem besser sein als viele Männer, im ganzen aber verhält es sich wie du sagst. — Also, o Freund, giebt es gar kein Geschäft, von allen durch die der Staat besteht, welches dem Weibe als Weib oder dem Manne als Mann angehörte, sondern die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche Weise in beiden vertheilt, und an allen Geschäften kann das Weib theilnehmen ihrer Natur nach, wie der Mann an allen; in allen aber ist das Weib schwächer als der Mann. — Freilich. — Wollen wir also den Männern alles auftragen und dem Weibe nichts? — Woher doch? — Sondern wirklich ist, denke ich, wie wir behaupten werden, die eine Frau von Natur ärztlich und die andere nicht, und die eine tonkünstlerisch, die andere unkünstlerisch von Natur. — Wie anders? — Und auch wol gymnastisch die eine und kriegerisch, die andere aber unkriegerisch und ohne Liebe zur Gymnastik? — So denke ich gewiss. — Und wie nicht auch Weisheit liebend und verachtend? und muthartig die eine wie die andere muthlos? — Auch das findet Statt. — Also ist auch eine Frau zur Staatshut geschikkt und die andere nicht? Oder haben wir nicht eben so auch eine besondere Natur der zur Staatshut tauglichen Männer angenommen? — Allerdings eine solche. — So haben also Mann und Weib dieselbe Natur, vermöge deren sie geschikkt sind zur Staatshut, ausser in wiefern die eine schwächer ist, die andere stärker? — So zeigt es sich. — Also müssen solchen Männern auch solche Weiber ausgewählt werden, um mit ihnen zu leben und mit ihnen die Hut zu versehen, wenn sie doch dazu tauglich und ihnen verwandt sind ihrer Natur nach. — Freilich. — Und müssen nicht gleichen Naturen auch gleiche Uebungen zugetheilt werden? — Gleiche. — So kommen wir also wiederum auf das frühere zurükk, und bekennen, es sei nicht gegen die Natur den Weibern der Hüter Musik und Gymnastik zuzutheilen. — Allerdings. — Wir haben also nicht unmögliches oder leeren Wünschen ähnliches als Gesez aufgestellt, da wir ja der Natur gemäss das Gesez gefasst haben; sondern was jezt dem entgegen geschieht, scheint mehr gegen die Natur zu sein. — So scheint es. — Und unsere Untersuchung war doch, ob wir mögliches vorschlügen und bestes. — Das war sie. — Dass es nun mögliches war, ist eingestanden. — Ja. — Dass aber auch bestes, darüber müssen wir uns nächstdem verständigen. — Offenbar. — Nicht wahr nun, dass eine Frau zur Staatshut geschikkt werde, dazu wird uns nicht eine

456

andere Erziehung dienen, und wieder eine andere die Männer dazu machen, zumal sie ja die gleiche Natur an beiden überkommt? — Keine andere. — Wie denkst du aber hierüber? — Worüber? — Ob du bei dir selbst annimmst, dass ein Mann besser ist und der andre schlechter; oder gelten sie dir alle gleich? — Keinesweges. — In der Stadt also, die wir gegründet haben, glaubst du dass uns die Hüter zu besseren Männern ausgebildet worden sind, da ihnen ja die beschriebene Erziehung angediehen ist, oder die Schuster, die schusterhaft erzogen sind? — Das ist ja eine lächerliche Frage, antwortete er. — Ich verstehe, sagte ich. Aber wie? Sind diese nicht unter allen Bürgern die kräftigsten? — Bei weitem. — Und wie? werden nun nicht dieselbigen Frauen auch unter den Frauen die besten sein? — Auch das, sagte er, bei weitem. — Und giebt es etwas vorzüglicheres für den Staat, als dass er Männer und Frauen so treffliche als möglich besize? — Das giebt es nicht. — Dieses also werden Musik und Gymnastik, angewendet wie wir es beschrieben haben, bewirken. — Wie sollten sie nicht! — Nicht nur mögliches also, sondern auch bestes haben
457 wir in unserer Stadt gesezlich geordnet. — So ist es. — Mögen sich also immer die Frauen unserer Hüter entkleiden, da sie ja Tugend statt des Gewandes überwerfen werden, und mögen Theil nehmen am Kriege und an der übrigen Obhut über die Stadt, und mögen anderes nichts verrichten. Hievon aber wollen wir das leichtere den Weibern zutheilen vor den Männern, wegen des Geschlechtes Schwäche. Ein Mann aber, welcher lacht über entkleidete Frauen, die sich des besten wegen auf diese Art üben, und der sich des lächerlichen unreife Frucht* von seiner Weisheit pflükkt, weiss, wie man wol sieht, nicht, worüber er lacht, noch was er thut. Denn aufs trefflichste ist dieses gesagt und wird auch immer so gesagt bleiben, dass das nüzliche schön ist und das schädliche hässlich. — Auf alle Weise gewiss. —

Das wäre also gleichsam Eine Welle, über die wir uns rühmen können glükklich hinweggekommen zu sein in unserer Vertheidigung des Gesezes über die Weiber, so dass wir doch nicht ganz sind verschlungen worden, indem wir festsezten, Hüter und Hüterinnen sollten uns gemeinsam dasselbe betreiben, sondern dass die Rede gewissermassen für sich selbst Zeugniss abgelegt hat, dass sie mögliches und nüzliches vorträgt. — Und gewiss, sagte er, über keine kleine Welle bist du da hinweggekommen. — Du wirst wol gestehen, sagte ich, dass sie nicht gross ist, wenn du auf das folgende siehest. — Rede nur, damit ich es sehe, sagte

er. — Hiemit nun, sprach ich, und mit dem übrigen vorhergegangenen hängt meiner Meinung nach zusammen folgende Einrichtung. — Welche? — Dass diese Weiber alle allen diesen Männern gemein seien, keine aber irgend einem eigenthümlich beiwohne, und so auch die Kinder gemein, so dass weder ein Vater sein Kind kenne, noch auch ein Kind seinen Vater. — Allerdings, sagte er, übertrifft diese bei weitem noch jene an Unglaublichkeit, sowol was das mögliche betrifft als was das nüzliche. — Ich denke nicht, sprach ich, dass man über die Nüzlichkeit streiten werde, dass es nicht ganz vorzüglich gut sein müsste, wenn die Frauen gemein wären und die Kinder gemein, wenn es nur möglich wäre; aber darüber denke ich, ob es möglich ist oder nicht, wird der meiste Streit entstehen. — Ueber beides, sprach er, liesse sich wol tüchtig streiten. — Das ist ja eine Rotte von Reden, die du mir ankündigst! sprach ich. Ich aber dachte, ich wollte der einen wenigstens entwischen, wenn die Sache auch dir schiene nüzlich zu sein, und es werde mir nur die andere übrig bleiben über die Möglichkeit. — Aber ich merkte wol, sprach er, dass du entwischen wolltest; also gieb nur Rede über beides. — Ich muss ja wol, sprach ich, meine Strafe ausstehn. Nur das eine thue mir zu Gefallen, lass mich einmal mir gütlich thun, wie die Faulen von Gemüth sich pflegen selbst zu bewirthen, wenn sie für sich allein 458
gehn. Denn dergleichen Leute pflegen, ehe sie noch ausgefunden haben, auf welche Weise wol etwas, wonach sie streben, zu Stande kommen soll, dies übergehend, damit sie sich nicht plagen dürfen mit Ueberlegungen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, anzunehmen das sei schon da, was sie wünschen, und so ordnen sie dann das übrige an, und ergözen sich an Vorstellungen davon, was sie alles thun werden, wenn es da sein wird, wodurch sie denn ihre schon sonst träge Seele noch träger machen. Nun bin auch ich jezt schon etwas weichlich, und möchte gern jenes aufschieben, und erst später überlegen, ob es möglich ist; jezt aber, angenommen die Möglichkeit, betrachten, wenn du es mir gestatten willst, wie wol die Oberen es anordnen werden, und dass es dann den Staat und seinen Hütern, wenn es so ausgeführt wird, überaus zuträglich sein muss. Dieses möchte ich zuerst mit dir versuchen durchzudenken, jenes aber hernach, wenn du es zufrieden bist. — Freilich bin ich es zufrieden, sagte er, thue es nur. —

Ich denke also, sprach ich, wenn doch die Oberen dieses Namens werth sein sollen und ihre Gehülfen gleichfalls, so werden ja wol die Einen in der Art haben das befohlene zu thun, die An-

dern aber werden befahlen, so dass sie den Gesetzen* theils selbst gehorchen, theils in allem, was wir ihnen selbst freigestellt haben, sie nachbilden. — Wahrscheinlich, sagte er. — Also du, sprach ich, als Gesetzgeber wirst, wie du die Männer ausgewählt hast, so auch die Frauen auswählen, und sie so viel als möglich gleicher Natur ihnen übergeben. Sie aber, wie sie denn gemeinsame Wohnungen und Speisungen haben, und keiner etwas der Art für sich allein besitzt, werden also zusammen sein. Und wenn sie sich so zusammenfinden auf den Uebungsplätzen und im übrigen Leben werden sie, denke ich, durch die eingeborene Nothwendigkeit getrieben werden sich miteinander zu vermischen. Oder scheine ich dir nicht ganz nothwendiges zu sagen? — Nicht zwar, antwortete er, nach geometrischer Nothwendigkeit, aber doch nach der des Geschlechtstriebes, welche noch weit strenger als jene scheint den grossen Haufen zu überreden und zu bewegen. — Gewiss antwortete ich. Weiter aber, o Glaukon, ohne Ordnung sich zu vermischen oder irgend sonst etwas auf diese Art zu thun, kann wol weder für fromm geachtet sein in einer Stadt von Seligen, noch werden es die Oberen zulassen. — Das wäre freilich unrecht, sagte er. — Offenbar also haben wir nächstdem Hochzeiten auszurichten, und zwar so heilige als möglich: heilig aber würden wol die heilsamsten sein. — Auf alle Weise freilich. — Wie also werden sie am
459 heilsamsten sein? das sage mir, o Glaukon. Denn ich sehe ja in deinem Hause sowol Jagdhunde als auch von dem edlen Geflügel gar mancherlei. Hast du also wol auf etwas Acht gegeben bei ihren Hochzeiten und Kindererzeugungen? — Worauf doch? fragte er. — Zuerst, wiewol sie alle edel sind, sind nicht auch unter ihnen doch und werden immer einige die besten? — Gewiss. — Erzielst du nun aus allen ohne Unterschied Nachkommenschaft, oder strebst du nicht wenigstens darnach, dass es soviel als möglich nur aus den besten geschehe? — Aus den besten. — Und aus den jüngsten oder ältesten oder denen die am meisten in der Blüthe der Jahre sind? — Aus den blühendsten. — Und wenn es nicht so geschieht, so glaubst du, dass sich dir der Schlag der Hunde sowol als der Vögel gar sehr verschlechtern werde? — Ich gewiss, sagte er. — Und was meinst du, sprach ich, von den Pferden und den übrigen Thieren? etwa dass es sich anders mit ihnen verhalte? — Das wäre ja unerhört, sprach er. — O weh, sprach ich, lieber Freund, wie ausnehmend vollkommnen werden dann unsere Oberen sein müssen, wenn es sich mit dem menschlichen Geschlecht eben so verhält. — Das thut es freilich gewiss, sagte er.

Aber was weiter? — Weil sie nothwendig, sprach ich, viele Mittel werden anwenden müssen. Und das glauben wir doch, dass für Körper, die keiner Arzneien bedürfen, sondern nur einer guten Lebensordnung willig zu folgen, alsdann auch wol ein schlechterer Arzt hinreichen könne, wenn aber Arzeneien müssen angewendet werden, dann wissen wir bedarf es eines tüchtigen Arztes. — Richtig. Aber weshalb sagst du das? — Deshalb, sprach ich. Es scheint, dass unsere Herrscher allerlei Täuschungen und Betrug werden anwenden müssen zum Nuzen der Beherrschten. Und wir sagten ja alles dergleichen sei nur nach Art der Arzenei nüzlich. — Und ganz richtig wol, sagte er. — Bei den Hochzeiten nun und der Kindererzeugung scheint dies richtige gar nicht in geringem Maass vorzukommen. — Wie so? — Nach dem eingestandenen sollte jeder trefflichste der trefflichsten am meisten beiwohnen, die schlechtesten aber den eben solchen umgekehrt; und jener Sprösslinge sollten aufgezogen werden, dieser aber nicht, wenn uns die Heerde recht edel bleiben soll; und dies alles muss völlig unbekannt bleiben, ausser den Oberen selbst, wenn die Gesammtheit der Hüter soviel möglich durch keine Zwietracht gestört werden soll. — Das ist ganz richtig, sagte er. — Also werden gewisse Feste gesezlich eingeführt werden, an welchen wir die neuen Ehegenossen beiderlei Geschlechts zusammen führen werden, und Opfer und Gesänge sollen unsere Dichter dichten, wie sich für die zu feiernden Hochzeiten schikken. Die Menge aber der Hochzeiten wollen wir den Oberen freistellen, damit diese, indem sie Kriege und 460
Krankheiten und alles dergleichen mit in Anschlag bringen, uns möglichst dieselbe Anzahl von Männern erhalten, und so der Staat nach Möglichkeit weder grösser werde noch kleiner. — Richtig, sagte er. — Und dann, denke ich, müssen wir stattliche Loose machen, damit bei jeder Verbindung jener schlechtere dem Glükk die Schuld beimesse und nicht den Oberen. — Ei freilich, sagte er. — Und denen Jünglingen, die sich wakker im Kriege oder sonst wo gezeigt haben, sind auch andere Gaben zwar und Preise zuzutheilen, aber auch eine reichlichere Erlaubniss zur Beiwohnung der Frauen, damit zugleich auch unter gerechtem Vorwand die meisten Kinder von solchen erzeugt werden. — Richtig. — Weiter nun, die jedesmal gebornen Kinder nehmen die dazu bestellten Obrigkeiten an sich, bestehen sie nun aus Männern oder Frauen oder beiden, denn die Aemter sind ja auch Frauen und Männern gemeinsam. — Ja. — Die der guten nun, denke ich, tragen sie in das Säugehaus zu Wärterinnen, die in einem besondern Theil

der Stadt wohnen, die der schlechteren aber, und wenn eines von den anderen verstümmelt geboren ist, werden sie, wie es sich ziemt, in einem unzugänglichen und unbekannten Orte verborgen. — Wenn doch, sagte er, das Geschlecht unserer Hüter ganz rein sein soll. — Diese werden also auch für die Nahrung sorgen, indem sie die Mütter, wenn sie von Milch strozen, in das Säugehaus führen, so jedoch, dass sie auf alle ersinnliche Weise verhüten, dass keine das ihrige erkenne, und indem sie, wenn jene nicht hinreichen, noch andere Säugende herbeischaffen. Und auch dafür werden sie sorgen, dass die Mütter nur angemessene Zeit lang stillen, die Nachtwachen aber und die übrige beschwerliche Pflege werden sie Wärterinnen und Kinderfrauen auftragen. — Gar grosse Bequemlichkeit des Gebärens, sagte er, bereitest du ja den Frauen der Hüter. — Das gebührt sich auch, sprach ich. Lass uns nun aber auch das weitere durchgehn, was wir wollten. Denn wir sagten doch, von Blühenden und Vollkräftigen müssten die Kinder erzeugt werden? — Richtig. — Dünkt dir das nun auch die rechte Zeit der vollen Kraft, zwanzig Jahre für die Frau und dreissig Jahre für den Mann? — Aber welche? — Dass die Frau mit dem zwanzigsten Jahre anfangend bis zum vierzigsten dem Staat gebäre, der Mann aber die Zeit der grössten Stärke im Laufen* übergehn lasse, und von da an dem Staat erzeuge bis zum fünf und funfzigsten Jahre. — Für beide ist wol dies, sagte er, die kräftigste Zeit des Körpers und auch des Verstandes. — Also wenn, gleich-
461 viel ob ein älterer oder ein jüngerer als so, sich mit der Erzeugung für das Gemeinwesen befasst, wollen wir sagen es sei eine unheilige und widerrechtliche Vergehung dem Staate ein Kind zeugen, welches, wenn es unbemerkt ans Licht kommt, nicht wird unter Opfern und Gebeten erzeugt sein, wie bei jeder Verheirathung Priester und Priesterinnen und der ganze Staat sie zu beten pflegen, dass aus guten bessere und aus brauchbaren immer brauchbarere Nachkommen entstehen mögen, sondern welches im Dunkeln aus sträflicher Unmässigkeit wird erzeugt sein. — Richtig, sagte er. — Und dasselbe wird doch auch gelten, fuhr ich fort, wenn einer von den noch erzeugenden die Frauen, die noch in den fruchtbaren Jahren sind, berührt, ohne dass der Obere sie mit ihm verbunden hat. Denn auch von einem solchen Kinde werden wir festsezen, es gelte dem Staat für unächt und unheilig und ohne Verlöbniss erzeugt. — Ganz richtig, sagte er. — Wenn aber, denke ich, Frauen und Männer erst das Alter der Fruchtbarkeit überschritten haben, dann wollen wir lezteren frei lassen sich zu ver

mischen, mit welcher sie wollen, nur mit keiner Tochter oder Mutter oder Tochterkind oder über die Mutter hinaus, und den Frauen ebenfalls nur mit keinem Sohn oder Vater und die mit diesen in auf- und jenen in absteigender Linie zusammenhängen. Und nachdem wir ihnen dies alles anbefohlen, mögen sie dann dafür sorgen, am liebsten nichts empfangenes, wenn sich dergleichen findet, ans Licht zu bringen, sollte es aber nicht zu verhindern sein, dann es auszusezen, weil einem solchen keine Auferziehung gestattet wird. — Auch das, sagte er, ist der Sache angemessen verordnet. Aber ihre Väter und Töchter und was du sonst eben anführtest, wie sollen sie denn die erkennen? — Gar nicht, sprach ich, sondern soviel Kinder geboren werden zwischen dem siebenten und zehnten Monat von jenem Tage an, da einer Ehemann geworden ist, alle diese soll er die männlichen Söhne und die weiblichen Töchter nennen, und sie ihn Vater, und so auch die Kinder von diesen Enkel und sie ihn Grossvater und so auch Grossmutter, und die in der Zeit geborenen, in der ihre Väter und Mütter noch fruchtbar waren, Brüder und Schwestern; so dass die bisher angeführten einander nicht berühren dürfen, Brüdern aber und Schwestern wird das Gesez gestatten einander beizuwohnen, wenn das Loos so fällt und die Pythia es bestätigt. — Vollkommen richtig, sagte er. —

Dieses also und von dieser Art, o Glaukon, ist die Gemeinschaft* der Weiber und Kinder unter den Hütern deines Staats. Wie sie aber mit der übrigen Verfassung zusammenhängt und bei weitem die beste ist, dies müssen wir nun demnächst bestätigen lassen durch die Rede. Oder wie wollen wir es machen? — So, beim Zeus, sprach er. — Wird nun nicht dies der Anfang der 462
Verständigung sein, dass wir uns selbst fragen, was wir wol als das grösste Gut anzuführen haben für das Bestehen eines Staates, auf welches zielend der Gesezgeber alle Geseze geben muss, und was als das grösste Uebel; und dann untersuchen, ob, was wir eben durchgegangen sind, uns in die Spur des guten gleichsam passt, von der des bösen aber abweicht? — Der allerbeste gewiss, antwortete er. — Giebt es nun wol ein grösseres Uebel für den Staat als das, welches ihn zerreisst und zu vielen macht, anstatt eines? oder ein grösseres Gut als das, was ihn zusammenbindet und zu einem macht? — Keines. — Nun bindet doch die Gemeinschaft der Lust und Unlust zusammen, wenn soviel möglich alle Bürger, so oft etwas entsteht und vergeht, sich auf gleiche Weise freuen und betrüben? — Allerdings freilich, sagte er. — Dagegen die Sonderung in dergleichen löset auf, wenn einige tief

betrübt und andere hoch erfreut werden über dieselben Ereignisse des Staats oder derer im Staat. — Wie könnte es anders sein. — Entsteht nun dergleichen nicht etwa daraus, wenn die im Staat solcherlei Worte nicht zugleich aussprechen, wie mein und nicht mein? und mit dem fremden ist es wol eben so? — Offenbar freilich. — In welchem Staat also die Meisten in Bezug auf die nämlichen Dinge eben dieses auf dieselbe Weise anbringen das Mein und Nicht mein, dieser ist am besten eingerichtet? — Bei weitem. — Und derjenige also, welcher dem einzelnen Menschen am allernächsten sich verhält. So wie, wenn einem unter uns der Finger verwundet ist, die gesammte, dem in der Seele herrschenden als Eins zu Gebote stehende, über den ganzen Leib sich erstrekkende Gemeinschaft desselben mit der Seele es zu fühlen pflegt und insgesammt zugleich mit zu leiden mit einem einzelnen schmerzenden Theile sie, die ganze, und wir sodann sagen, dass der Mensch Schmerzen hat am Finger. Und eben so verhält es sich mit jeglichem andern am Menschen, sowol bei Unlust wenn ein Theil leidet, als bei Lust wenn einer sich wohlbefindet. — Ganz eben so freilich, sagte er, und, wonach du fragst, einem solchen zu allernächst steht der am besten eingerichtete Staat. — Wenn nun, denke ich, einen unter den Bürgern irgend etwas bewegt, sei es nun gutes oder schlimmes, wird ein solcher Staat vorzüglich sagen, das bewegte gehöre ihm zu, und wird sich also ganz mit freuen oder mit betrüben. — Nothwendig, sagte er, ein wohlgeordneter. — Nun also wäre es Zeit, sprach ich, auf unsern Staat zurükkzukommen, und uns nach dem jezt in der Rede zugestandenen umzusehen in ihm, ob er sich am meisten so verhält oder irgend ein anderer mehr. — Das müssen wir, sagte er. — Wie also? Es giebt doch auch in andern Staaten Obrigkeit und Volk, und
463 auch in unserm? — Wohl! — Und diese nennen sich doch alle untereinander Mitbürger. — Wie sollten sie nicht! — Aber ausserdem, wie nennt doch in andern Staaten das Volk die Oberen? — In den meisten Herren, in den demokratischen aber werden sie eben mit diesem Namen benannt, Obrigkeiten. — Wie aber das Volk in unserem Staat? was sagt es, dass ausser Mitbürgern die Obrigkeiten noch sind? — Erhalter und Gehülfen, sagte er. — Und was diese das Volk? — Lohngeber und Ernährer. — Wie aber nennen in den übrigen die Obrigkeiten das Volk? — Knechte, sagte er. — Und sich untereinander? — Mitherrscher, sagte er. — Die unsrigen aber sich? — Mithüter. — Weisst du mir nun wol von den Obrigkeiten in anderen Staaten anzuführen, ob einer den

einen von seinen Mitherrschern als einen verwandten, den andern aber als einen fremden ansehn wird? — Gar viele. — Und den verwandten betrachtet er doch als den seinigen und nennt ihn auch so, den fremden aber nicht als den seinigen. — So ist es. — Wie aber die Hüter bei dir? Kann wol irgend einer unter ihnen einen von seinen Mithütern als einen Fremden ansehn? — Keineswegs! sagte er. Denn an jedem, den er nur antrifft, wird er entweder einen Bruder oder eine Schwester oder einen Vater oder eine Mutter oder deren Nachkommen oder Vorältern anzutreffen glauben. — Vortrefflich geantwortet! sprach ich. Aber sage mir auch noch dieses, willst du nur Namen der Verwandtschaft durch das Gesez bestimmen, oder auch, dass das ganze Betragen den Namen gemäss sein soll, gegen die Väter, wie das Gesez vorschreibt gegen Väter was Scheu betrifft und Dienstbeflissenheit und Gehorsam gegen Eltern, wo nicht, so würden sie weder bei Göttern noch Menschen wohl angeschrieben sein, weil weder fromm noch recht handeln würde, wer anders handelte als so? Werden solche oder andere Stimmen aus aller Bürger Munde schon gleich der Kinder Ohren umtönen in Bezug auf ihre Väter, die man ihnen als solche anweiset, und auf ihre andern Verwandten? — Solche, antwortete er; denn es wäre ja lächerlich, wenn sie, ohne sich irgend im Handeln daran zu kehren, Namen von Verwandtschaft nur so mit dem Munde aussprächen. — Am meisten also unter allen Staaten werden sie hier, wenn irgend einem Einzelnen etwas gutes oder schlimmes begegnet, jenes Wort, welches wir vorher anführten, einstimmig aussprechen, um das meinige steht es gut, oder um das meinige schlecht. — Vollkommen richtig, sprach er. — Und 464
dieser Vorstellung und Rede, sagten wir, folge denn auch Lust und Unlust gemeinsam? — Und ganz richtig sagten wir das. — Also am meisten unsern Bürgern wird als dasselbige gemeinsam sein, das was man das meinige nennt; und ist ihnen dieses gemein, so werden sie dann auch am meisten in Gemeinschaft der Lust und Unlust stehen. — Bei weitem. — Und ist daran ausser der übrigen Einrichtung nicht auch die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Wächtern Ursache? — Bei weitem am meisten, antwortete er. — Aber dies erkannten wir doch an als das grösste Gut für den Staat, indem wir einen wohlgeordneten Staat einem Leibe verglichen, wie sich dieser gegen einen Theil von sich in Bezug auf Lust und Unlust verhält. — Und richtig war wol, sagte er, die Anerkennung. — Als Ursache also an dem grössten Gute hat sich uns gezeigt die Gemeinschaft der Weiber und Kinder

unter den Helfern. — Gar sehr, sagte er. — Und auch mit dem vorigen sind wir in Einstimmung. Denn wir hatten gesagt, diese dürften weder Häuser zu eigen haben noch Land noch sonst ein Besizthum, sondern müssten den von den übrigen als Lohn für ihre Hut gereichten Lebensunterhalt gemeinsam verzehren, wenn sie wahrhaft Hüter sein sollten. — Richtig, sagte er. — Macht nun nicht, wie ich sage, sowol das vorher bestimmte als das jezt gesagte sie noch mehr zu wahren Hütern, und verursacht dass sie den Staat nicht zerreissen dadurch, dass sie nicht alle dasselbige mein nennen, sondern jeder etwas anderes, indem der Eine in sein Haus zieht was er nur kann, um es ausschliessend vor den Andern zu besizen, und ein anderer eben so in das seinige, welches ein anderes ist, und indem sie verschiedene Frauen und Kinder haben, dass nun jedem seine eigenen für sich auch eigne Lust und Unlust verursachen; vielmehr dass sie vermöge einer und derselben Festsezung über das Angehörige auch nach Vermögen alle auf dasselbige hinstreben und möglichst auf gleiche Weise bewegt werden durch Lust und Unlust. — Offenbar freilich, sagte er. — Und wie? wird nicht Rechtsstreit und Klage ganz verschwunden sein unter ihnen um es kurz zusammenzufassen, weil keiner etwas eignes hat ausser seinem Leibe, alles andere aber gemeinsam ist? woraus denn folgt, dass keine Zwietracht unter diesen Statt findet, soweit aus Veranlassung des Vermögens der Kinder und Verwandten den Menschen Zwietracht entsteht? — Ganz nothwendig, sagte er, werden sie dessen ledig sein. — Und so wird es wol auch keine Klagen über Gewaltthätigkeiten und Beschimpfungen weiter mit Recht unter ihnen geben können. Denn dass es recht und schön sei, dass Altersgenossen sich unter einander wahrhaften Beistand leisten, das werden wir ihnen schon sagen, indem wir ihnen die Uebung* und Besorgung des Leibes zur Pflicht machen. — Richtig, sagte er. — Und auch dies richtige, sprach ich, hat noch dieses Gesez, dass wenn einer einem zürnt, und unter diesen Um-
465 ständen seinen Muth kühlen will, er nicht leicht zu grösseren Unruhen fortschreiten wird. — Allerdings. — Denn jedem Aelteren wird aufgetragen sein allen Jüngeren vorzustehen und sie im Zaum zu halten. — Offenbar. — Auch wol, dass ein Jüngerer niemals einem Aelteren, wenn es nicht die Oberen befohlen, versuchen wird weder sonst Gewalt zu thun noch auch ihn zu schlagen, und auch anderswie, denke ich, wird er ihn nicht verunehren. Denn zwei tüchtige Wächter hindern ihn daran, Furcht und Schaam; Schaam, weil sie ihn zurükkhält sich an den Erzeugern nicht zu vergreifen,

und Furcht weil dem Leidenden die Andern helfen würden, einige als Söhne, andere als Brüder. — So folgt es freilich, sagte er. — Von allen Seiten also werden, vermöge der Geseze, die Männer Friede unter einander haben. — Gar grossen. — Und wenn diese unter einander nicht im Streit sind, so ist wol nicht zu besorgen, dass je der übrige Staat unter sich oder gegen sie sollte in Zwiespalt gerathen. — Wol nicht. — Die geringfügigeren Uebel aber trage ich der Unziemlichkeit wegen Bedenken auch nur zu erwähnen, deren sie so entlediget sein würden, die Armen alles Schmeichelns gegen die Reichen und aller Noth und Plage die ihnen für ihre Kinderzucht und ihren Erwerbszweig aus dem Bedürfniss Hausleute zu unterhalten erwächst, indem sie bald borgen und wieder abläugnen und bald auf jede Weise zusammenzubringen suchen, was sie den Hausfrauen und dem Gesinde zur Verwaltung überliefern müssen, und was alles sonst noch hierin elendes und unedles und der Erwähnung unwürdiges begegnet. — Das sieht ja, sagte er, auch ein Blinder! — Dessen allen also werden sie ledig sein in einem Leben, glükkseliger als selbst jenes glükkseligste welches die Olympischen Sieger führen. — Wie so? — Weil diese schon wegen eines kleinen Theiles von dem glükklich gepriesen werden, was den unsrigen wird. Denn der lezteren Sieg ist schöner, und auch ihr Unterhalt aus dem gemeinen Wesen ist reichlicher. Der Sieg nämlich, den sie erringen, ist das Heil des gesammten Staats, und mit Unterhalt und allem was das Leben bedarf, werden sie und ihre Kinder gekrönt und haben dies zum Geschenk von ihrem Staat, so lange sie leben, und nach ihrem Tode erhalten sie eine würdige Bestattung. — Sehr herrlich ist das, sagte er. — Erinnerst du dich nun wol, sprach ich, dass uns in dem vorigen ich weiss nicht wessen Rede vorwarf, dass wir unsere Staatshüter nicht eben glükkselig machten, da sie alles haben könnten was den andern Bürgern gehört, in der That aber nichts hätten? Wir aber sagten, dass wir dies in der Folge einmal, wenn es sich so träfe, erwägen wollten, jezt aber nur unsere Hüter zu Hütern machen und unsern Staat zum möglichst glükkseligen, jedoch nicht bloss auf Eine Abtheilung in ihm Rükksicht nehmend wollten wir diese Glükkseligkeit einrichten. — Dessen erinnere ich mich, sagte er. — Wie steht es also, da sich jezt die Lebensweise unserer Helfer ja weit schöner und vortrefflicher zeigt als die der olympischen Sieger, kann man sie wol auch nur vergleichen mit dem Leben der Schuster oder der übrigen Handwerker oder der Landwirthe? — Nein, dünkt mich, sagte er. — Sondern, was ich

466

schon dort sagte, ist auch hier recht zu wiederholen, dass wenn ein Hüter uns versuchen sollte auf solche Art glükkselig zu werden, dass ihm weder genügte Hüter zu sein noch auch eine solche angemessene sichere und wofür wir sie erklärten vortrefflichste Lebensweise, sondern eine unvernünftige und kindische Vorstellung von der Glükkseligkeit, die er aufgefangen, ihn antriebe nach Vermögen alles im Staate sich selbst zuzueignen: so würde er bald einsehn, dass Hesiodos in Wahrheit weise war als er sagte die Hälfte sei mehr als das Ganze. — Wenn er meinem Rathe folgen will, sagte er, so wird er in dieser Lebensweise beharren. — Du räumst also ein, sprach ich, dass die Frauen auf die beschriebene Art der Männer Genossen sein sollen beim Unterricht und in der Kindererzeugung und Obhut über die übrigen Bürger, so dass sie in der Stadt bleibend und ins Feld ziehend mit hüten und mit zur Jagd ziehen wie es bei den Hunden ist, und sich den Männern in allen Dingen auf alle Weise nach Vermögen zugesellen, und dass sie so handelnd aufs beste handeln werden und nicht gegen die Natur des weiblichen Geschlechts in Bezug auf das männliche, wie beide geartet sind Gemeinschaft mit einander zu haben? — Das räume ich ein, sagte er. —

So wäre denn, sprach ich, wol noch jenes übrig auseinanderzusezen, ob es auch bei den Menschen möglich ist wie bei den andern Thieren, dass eine solche Gemeinschaft stattfinde, und wie es möglich ist. — Du bist mir mit dem zuvorgekommen, sagte er, was ich eben anknüpfen wollte. — Was nun den Krieg betrift, fuhr ich fort, versteht es sich schon, denke ich, wie sie ihn führen werden. — Wie? — Dass sie gemeinschaftlich ins Feld ziehen und auch die schon heranwachsenden Kinder mit sich in den Krieg nehmen werden, damit diese, wie auch die der anderen Arbeiter, dasjenige zu sehen bekommen, was sie, wenn sie erwachsen sind, selbst werden arbeiten müssen, und ausser dieser Anschauung auch
467 noch in allem, was zum Kriege gehört, hülfreich zur Hand gehen und ihren Vätern und Müttern aufwarten. Oder hast du nicht bemerkt, wie dies bei andern Künsten gehalten wird, wie lange zum Beispiel die Söhne der Töpfer zusehn und Handreichung thun, ehe sie das Geschäft selbst angreifen? — Ja freilich. — Sollen nun wol jene sorgfältiger als unsere Wächter die ihrigen heranbilden durch Erfahrung und Anschauung von dem was ihnen obliegt? — Das wäre ja ganz lächerlich, sagte er. — Und es kämpft ja auch jegliches Thier am ausgezeichnetsten, wenn die zugegen sind, die es geboren hat! — So ist es; aber die Gefahr, o Sokrates, ist

nicht gering, wenn sie einmal einen Unfall erleiden, wie das im Kriege zu geschehen pflegt, und dann mit sich auch ihre Kinder ins Verderben gezogen haben, dass es dadurch dem ganzen Staat unmöglich gemacht werde sich wieder zu erholen. — Du hast Recht, sprach ich. Aber glaubst denn du, man müsse dafür zuerst sorgen, dass sie nie in Gefahr gerathen? — Keinesweges. — Und wenn nun Gefahr muss bestanden werden, nicht am liebsten da, wo sie durch richtiges Verhalten besser werden müssen? — Offenbar freilich. — Und glaubst du es sei eine Sache von geringem Belang und nicht der Gefahr werth, ob die Kinder, welche einst kriegerische Männer werden sollen, sehen oder nicht sehen, wie es im Kriege hergeht? — Nein, sondern es ist von grosser Bedeutung für diesen Zwekk. — So also muss es sein. — Man muss die Kinder zu Zuschauern des Krieges machen, zugleich aber auch Sicherheit für sie aussinnen, und dann wird es gut sein. Nicht wahr? — Ja. — Nun werden doch, sprach ich, zuerst schon ihre Väter, so weit es Menschen möglich ist, nicht unverständig sein, sondern zu beurtheilen wissen, welche Feldzüge gefährlich sind und welche nicht. — Wahrscheinlich, sagte er. — In diese also werden sie sie mit sich führen, in jene aber sich scheuen. — Richtig. — Und auch nicht die schlechtesten Vorgesezten, denke ich, werden sie ihnen bestellen, sondern solche, die sich durch Erfahrung und Alter wohl dazu schikken Führer und Aufseher der Jugend zu sein. — So gehört es sich allerdings. — Aber freilich, werden sie sagen, ist auch schon Vielen vieles wider alle Erwartung begegnet. — Gar sehr. — Gegen dergleichen nun, o Lieber, muss man sie schon gleich in den Kinderjahren beflügeln, damit sie, wenn ein Nothfall eintritt, davon fliegen und sich retten können. — Wie meinst du das? fragte er. — Zu Pferde, sprach ich, muss man sie sizen lassen schon so jung als möglich, und die schon reiten gelernt, muss man dann nicht etwa auf muthigen und der Schlacht gewohnten Rossen zur Kriegsschau führen, sondern auf den schnellsten und zugleich folgsamsten. So werden sie denn am besten ihr künftiges Geschäft in Augenschein nehmen, und am sichersten, wenn es ja nöthig wäre, ihren älteren Führern folgend sich retten 468
können. — Richtig, sagte er, scheinst du mir zu reden. —

Wie nun aber weiter, fuhr ich fort, wegen des Krieges? Wie wird es mit den Kriegern zu halten sein, sowol unter sich als gegen den Feind? ob es wol so recht ist, wie es mir vorkommt, oder nicht? — Sage nur, sprach er, wie. — Wer von ihnen, fuhr ich fort, aus dem Gliede weicht oder die Waffen wegwirft oder

dergleichen etwas thut aus Feigheit, werden wir den nicht zu irgend einem Handwerker machen müssen oder zum Akkersmann? — Freilich wol. — Und wer lebendig von den Feinden gefangen ist, muss man nicht den auch umsonst lassen,* wenn ihn einer will, um mit dem Fang zu machen was er Lust hat? — Offenbar wol. — Wer sich aber auszeichnet und hervorthut, soll der nicht zuerst im Lager selbst von allen mit im Felde befindlichen Jünglingen und Knaben der Reihe nach einzeln bekränzt werden? oder nicht? — Mich dünkt. — Und auch bei der Rechten gefasst? — Auch das. — Aber das folgende, sprach ich, wird dir glaube ich nicht mehr gefallen. — Welches doch? — Dass er auch soll küssen und geküsst werden von jedem. — Ganz vorzüglich! sagte er. Und ich will noch dieses hinzufügen zu dem Gesez, dass, so lange noch derselbe Feldzug dauert, es keinem erlaubt sein soll ihm zu weigern, wen er auch immer küssen will, damit, wenn etwa einer verliebt ist in einen Knaben oder Mädchen, er desto eifriger sei den Preis zu verdienen. — Schön, sprach ich. Denn dass dem Tapfern mehr eheliche Verbindungen offen stehn werden als andern, und öfter vor andern die Wahl auf solche fallen wird, damit recht viele von solchen erzeugt werden, das ist schon festgesezt. — Wir sagten es ja. — Aber auch nach dem Homeros ist ja recht durch solcherlei die Tapferen unter den Jünglingen zu ehren; denn auch Homeros sagt, Ajas der sich im Kriege ausgezeichnet, sei mit lang ausreichendem Rükken geehrt worden, als sei dies die angemessene Ehrenbezeugung für den jugendlichen und tapfern, wodurch er ausser der Ehre auch noch seine Stärke vermehrt. — Ganz richtig, sagte er. — Wir wollen also doch, sprach ich, darin dem Homeros folgen. Und auch wir wollen bei Opfern und allem ähnlichen die Tapfern, je nachdem sie sich als solche gezeigt, nicht nur durch Gesänge und auf die eben beschriebene Weise ehren, sondern auch ausserdem noch durch Vorsiz und Fleisch und durch vollere Becher; damit wir ausser der Ehre die Tapferen auch noch stärken, Männer sowol als Frauen. — Sehr wohl gesprochen, sagte er. — Wohl! Die nun aber im Felde gestorben sind, nachdem sie sich wohl gehalten, werden wir nicht zuerst erklären, dass diese zu dem goldenen Geschlecht gehören? — Vor allen Dingen. — Und wollen wir nicht dem Hesiodos* glauben, dass, wenn von diesem Geschlecht irgend welche gestorben sind, werden sie fromme Dä-
469 monen der oberen Erde genannt, Gute des Wehs Abwehrer, der sterblichen Menschen Behüter? — Das wollen wir ihm glauben. — Wir werden also von dem Gott erforschen, wie man dämonische

und göttliche Menschen beisezen müsse und mit welchem Vorzuge, und werden sie dann auf die Art beisezen, wie er es erklärt. — Was sollten wir nicht! — Und werden hernachmals ihren Gräbern als heiligen Gräbern Verehrung und Anbetung erweisen. Und eben das wollen wir auch festsezen, wenn vor Alter oder auf eine andere Weise einer von denen stirbt, welche für ausgezeichnet trefflich in ihrem Leben bekannt gewesen sind. — Das ist freilich billig, sagte er. —

Wie aber werden es unsere Krieger mit den Feinden halten? — In wie fern? — Zuerst was die Gefangennehmung betrifft, dünkt es dich recht, dass Hellenische Städte Hellenen zu Knechten machen? oder vielmehr, dass sie auch andern dieses nach Vermögen verwehren, und es zur Sitte machen des Hellenischen Geschlechtes zu schonen, aus Furcht in die Knechtschaft der Barbaren zu gerathen? — Auf alle Weise ist gewiss die Schonung vorzuziehn. — Also auch selbst* keinen Hellenen zum Knecht zu haben, noch auch den andern Hellenen dieses anzurathen. — Allerdings, sagte er. Um so mehr würden sie sich auch wol gegen die Barbaren wenden, und sich untereinander des Krieges enthalten. — Und wie, sprach ich, die Todten weiter berauben als ihrer Waffen, nachdem man sie besiegt hat, ist das wol schön? oder giebt es nicht den Feigen einen Vorwand nicht gegen den kämpfenden Feind zu gehn, als ob sie auch etwas pflichtmässiges thäten, wenn sie bei den Leichnamen herumhokken, und sind nicht schon viele Heere um dieses Raubes willen zu Grunde gegangen? — Ja wol. — Und scheint es nicht unedel und habsüchtig einen Todten zu berauben, und zeugt von weibischer und kleinlicher Denkungsart den Leib des Todten für das feindselige zu halten, da doch der Feind schon herausgeflogen und nur das übrig geblieben ist, wodurch er Krieg führte? oder meinst du, dass, die dieses thun, etwas anderes thun als die Hunde, welche auch die Steine anknurren mit denen sie geworfen werden, den werfenden aber nicht anrühren? — Auch nicht im mindesten anders, sagte er. — Lassen wir also ab von dem Plündern der Todten und dem Verhindern der Begräbnisse. — Das müssen wir, sagte er, beim Zeus. — Also werden wir wol auch nicht die Waffen in die Tempel bringen um sie da zu weihen, wenn uns irgend gelegen ist an dem guten Vernehmen mit den andern Hellenen. Vielmehr werden wir uns fürchten, ob es nicht Entweihung sei dergleichen von unsern Angehörigen in 470
das Heiligthum zu bringen, es müsste denn der Gott etwa das Gegentheil gebieten. — Ganz richtig, sagte er. — Wie aber wegen

Verwüstung hellenischen Landes und Anzündung der Wohnungen, wie werden da deine Krieger gegen die Feinde verfahren? — Dich, sagte er, möchte ich gern deine Meinung darüber darlegen hören. — Meine Meinung also, sprach ich, ist, dass keines von beiden geschehe, sondern nur die Erndte des Jahres genommen werde. Und soll ich dir auch sagen weshalb? — Allerdings. — Mir scheinen nämlich, wie sie ja auch als zwei Wörter gesprochen werden, Krieg und Fehde,* so auch zweierlei zu sein und sich auf zwei verschiedene Dinge zu beziehn; nämlich von diesen zweien ist das eine befreundetes und verwandtes, das andere fremdes und ausländisches. Für Feindschaft nun mit dem befreundeten brauchen wir das Wort Fehde, mit den Fremden aber Krieg. — Das ist auch gar nicht aus der Weise, sagte er, was du sagest. — So sieh denn, ob auch dies nach der Weise ist. Ich behaupte nämlich, das hellenische Geschlecht sei sich selbst befreundet und verwandt, zu dem barbarischen aber verhalte es sich wie ausländisches und fremdes. — Sehr schön, sagte er. — Dass also Hellenen mit Barbaren und Barbaren mit Hellenen, wenn sie gegen einander fechten, Krieg führen, wollen wir wol sagen, und dass sie von Natur einander verfeindet sind und man diese Feindschaft Krieg nennen müsse; wenn aber Hellenen gegen Hellenen etwas dergleichen thun, dass sie von Natur einander Freund sind, und dass in diesem Zustande Hellas nur krank ist und unter sich verfehdet, und man diese Feindschaft eine Fehde nennen müsse. — Ich meines Theils, sagte er, räume ein, dass man es so ansehe. — So betrachte es denn, fuhr ich fort, an dem, was man jezt Fehde nennt, wo eine solche entstanden und eine Stadt in sich getheilt ist, wenn sie da einer des andern Aekker verwüsten und Häuser anzünden, wie grundverderblich dann die Fehde erscheint, und keine von beiden Partheien es mit der Stadt gut meinen kann, weil sie ja sonst nicht toller Weise die Ernährerin und Mutter verstümmeln würden, sondern es genug wäre für die Sieger, den Besiegten ihre Früchte zu rauben, sonst aber gesinnt zu sein als ob sie sich wieder vertragen und nicht immer im Kriege bleiben würden. — Bei weitem milder sind gewiss die so gesinnten als jene. — Und wie nun? sprach ich, die Stadt, die du gründest, soll die nicht eine hellenische sein? — Das soll sie gewiss, sagte er. — Und sollen sie nicht gut und mild sein? — Gar sehr. — Aber etwa nicht hellenisches lieben? und nicht Hellas für befreundet halten? und nicht Genossen derselben Heiligthümer sein mit den übrigen? — Gar sehr gewiss. — Werden sie also nicht einen

Zwist mit Hellenen als Verwandten nur für eine Fehde halten, und auch nicht einmal Krieg nennen? — Das werden sie wol nicht. — Und die Fehde führen als solche, die sich wieder vertragen wol- 471
len? — Allerdings. — Sänftiglich werden sie sie also zur Besinnung zu bringen suchen, nicht mit Knechtschaft strafen noch mit Verwüstung, da sie ja nur Züchtiger sein wollen nicht Feinde. — Richtig, sagte er. — Also werden sie auch als Hellenen nicht hellenisches Land verwüsten noch Wohnungen verbrennen, noch auch jedesmal alle in der Stadt für feindselig halten Männer Weiber und Kinder, sondern immer nur wenige für ihre Feinde, die eigentlichen Urheber des Zwistes. Und aus allen diesen Ursachen nun werden sie weder ihr Land verwüsten wollen, da sie ja viele Freunde darunter haben, noch auch ihre Wohnungen zerstören; sondern nur so weit den Zwist treiben, bis die Schuldigen von den mitleidenden Unschuldigen genöthiget werden Genugthuung zu leisten. — Ich, sagte er, gestehe zu, dass unsere Bürger so ihren Widersachern begegnen müssen, den Barbaren aber so wie jezt die Hellenen sich untereinander. — So wollen wir denn auch dieses Gesez unsern Hütern vorschreiben, weder das Land zu verwüsten noch die Ortschaften zu verbrennen. — Das wollen wir, sagte er, und dieses sowol als das vorige für gut erklären.

Aber es will mich bedünken, o Sokrates, wenn man dir gestattet dergleichen noch mehr vorzutragen, so wirst du niemals an das gedenken, was du vorher weggeschoben hast, um erst alles dieses vorzutragen, nämlich dass eine solche Verfassung auch möglich sei und auf welche Weise sie möglich sei. Denn dass, wenn sie erst bestände, alles vortrefflich stehen werde in dem Staate der sie hätte, das erkläre ich hiemit, und auch was du übergehst, nämlich dass sie auch gegen die Feinde am besten fechten würden, weil ja einander am wenigsten im Stich lassen könnten, die sich unter einander kennen und anrufen als Brüder Väter und Söhne. Und wenn auch das weibliche Geschlecht mit zu Felde zöge, sei es nun in dasselbe Glied gestellt oder auch hinten, um den Feinden Furcht zu machen, und wenn irgendwo eine schleunige Hülfe nöthig wäre, so weiss ich, dass sie durch dies alles unüberwindlich sein würden. Und auch zu Hause sehe ich wieviel gutes was noch übergangen worden ist, sich unter ihnen finden würde. Also als ob ich dies alles und noch tausend anderes, dass es so sein würde, wenn eine solche Verfassung bestände, schon eingestanden hätte, mache nur darüber keine Worte weiter; sondern hievon lass uns nun endlich versuchen uns selbst zu überzeugen, dass sie

möglich ist und wie möglich, alles andre aber gehen lassen. — Ganz plözlich, sprach ich, hast du da gleichsam einen Anlauf gemacht gegen meine Rede, und lässt mich nicht zu Athem kommen
472 im Felde. Denn du weisst vielleicht nicht, dass, nachdem ich nur kaum den zwei Wellen entkommen bin, du nun die grösste und gefährlichste der ganzen Brandung* gegen mich heranwälzest, wegen welcher, wenn du sie erst siehst und hörst, du mir gar leicht verzeihen wirst, weil es ganz natürlich war, dass ich zögerte und Bedenken trug eine so abweichende Rede vorzubringen und ihre nähere Prüfung zu unternehmen. — Je mehr du dergleichen redest, antwortete er, um desto weniger wirst du von uns losgelassen werden, dass du uns nicht zu erklären brauchtest, wie wo eine solche Verfassung zu Stande kommen kann. Also erkläre es nur und verweile dich nicht. —

Also zuerst, sprach ich, müssen wir uns dessen wol erinnern, dass wir die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit suchend, was sie recht sein mögen, hieher gekommen sind. — Das müssen wir. Aber wozu das? fragte er. — Zu nichts. Sondern nur, wenn wir etwa gefunden haben, was Gerechtigkeit ist, werden wir dann wol fordern, dass auch der gerechte Mann gar nicht von jenem verschieden sein dürfe, sondern ganz und gar eben ein solcher sein müsse wie die Gerechtigkeit ist? oder werden wir zufrieden sein, wenn er ihr nur so nahe als möglich kommt und am meisten von allen an ihr Antheil hat? — So, sagte er; wir wollen zufrieden sein. — Des Beispiels wegen also, sprach ich, suchten wir die Gerechtigkeit an sich was sie wol ist, und den vollkommen gerechten Mann, wie es wol einen geben könne und wie er sein würde, wenn es einen gäbe, und wiederum die Ungerechtigkeit und den ungerechtesten, damit wir auf jene sehend, wie sie uns erschienen in Absicht auf Glükkseligkeit und ihr Gegentheil, genöthiget würden auch von uns selbst einzugestehen, dass, wer ihnen am ähnlichsten ist, auch das ihnen ähnlichste Loos haben werde, nicht aber deshalb, um aufzuzeigen es sei möglich dass dies wirklich so vorkomme. — Hierin, sagte er, hast du wol Recht. — Meinst du also einer sei ein minder guter Maler, der, nachdem er ein Urbild gemalt hätte, wie ein vollkommen schöner Mann aussehn würde, und in seinem Bilde alles gehörig beobachtet, hernach nicht aufzeigen könnte, dass es einen solchen Mann auch geben könne? — Beim Zeus ich nicht! sagte er. — Wie nun? haben nicht auch wir in unserer Rede ein Musterbild aufgestellt eines guten Staates? — Freilich. — Meinst du also, dass wir um des-

willen minder gut geredet haben, wenn wir nicht aufzeigen können, es sei möglich eine Stadt so einzurichten, wie es beschrieben wurde? — Freilich wol nicht, sagte er. — Eigentlich also, sprach ich, verhält es sich so. Wenn wir aber auch dieses versuchen wollen dir zu gefallen, wie etwa und in welcher Beziehung sie am ehesten möglich wäre: so gestehe mir noch einmal zum Behuf dieser Nachweisung dasselbige zu. — Welches doch? — Ist es möglich, dass etwas gerade so kann ausgeführt werden, wie es beschrieben wird? oder liegt es in der Natur der That, dass sie weniger das wahre Wesen trifft als die Rede, wenn es einem auch nicht so scheint? Also du gestehest es so ein oder nicht? — Ich ge- 473
stehe es ein, sagte er. — Dazu also zwinge mich nicht gerade wie wir es in der Rede durchgegangen zeigen zu müssen, dass es eben so in allen Stükken auch in der That werde; sondern wenn wir nur im Stande sind zu finden, dass ein Staat der Beschreibung so nahe als möglich eingerichtet wäre, wollen wir uns schon rühmen gefunden zu haben was du forderst, dass dies wirklich werden könne. Oder willst du nicht zufrieden sein, wenn du soviel erlangst? ich wenigstens wäre zufrieden. — Und auch ich, sprach er. — Zunächst also wie es scheint müssen wir versuchen zu finden und aufzuzeigen, was etwa jezt in unseren Staaten schlecht behandelt wird, weshalb sie nicht so verwaltet werden, und wie ein Staat zu dieser Art der Verfassung gelangen könne mit der mindest möglichen Veränderung, wenn es sein kann nur in Einem Stükk, wenn nicht in zweien, wenn nicht doch in so wenigen und so wenig schwierigen als möglich. — Allerdings freilich, sagte er. — Durch eine einzige Veränderung nun, sprach ich, glaube ich zeigen zu können, dass er sich dazu umwandeln werde, freilich durch keine kleine, auch nicht leichte, aber doch mögliche. — Durch welche? sagte er. — Nun gehe ich gerade darauf los, sprach ich, was wir der grössten Welle im voraus verglichen. Es soll also gesagt werden, und sollte es mich auch mit Schmach und Gelächter ordentlich wie eine aufsprudelnde Welle überschütten. Sieh aber zu, was ich sagen will. — Rede nur, sagte er. — Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jezt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophiren, und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jezt zu jedem von beiden einzeln hinzunahen, durch eine Nothwendigkeit ausgeschlossen werden, ehe giebt es keine Erholung von dem Uebel für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke

auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jezt beschrieben haben. Aber dies ist es eben, was mir schon lange Bedenken macht zu reden, weil ich sehe wie es gegen aller Menschen Meinung angeht. Denn es geht schwer einzusehen, dass in einem andern keine Glükkseligkeit sein kann, weder für den Einzelnen, noch für das Ganze. — Da sagte er, O Sokrates, du hast eine solche Rede ausgestossen, dass du nur glauben kannst, es werden nun gar viele und gar nicht schlechte ordentlich die Kleider abwerfend und nakkt, was jedem für eine Waffe in den Weg kommt ergreifend aus allen Kräften gegen dich
474 anlaufen, um wunderbares auszurichten, so dass, wenn du sie nicht abwehrst in der Rede und ihnen entkommst, du zur Strafe in der That wirst zerrissen werden. — Und daran, sprach ich, bist du mir doch Schuld. — Woran ich, sagte er, gar wohl gethan habe. Aber ich will dich auch nicht verlassen, sondern dir helfen womit ich nur kann; ich kann aber freilich nur mit gutem Willen und Zureden, und vielleicht wenn ich dir sorgfältiger als irgend ein anderer antworte. Also einen solchen Gehülfen zur Hand habend versuche nun den Ungläubigen zu zeigen, dass es sich so verhält wie du sagst. — Ich muss es versuchen, sprach ich, zumal auch du einen so kräftigen Beistand anbietest. Es dünkt mich nun nothwendig, wenn wir irgend denen entkommen wollen, die du meinst, gegen sie zu erklären, wofür die Philosophen haltend wir zu behaupten wagen, sie müssten regieren, damit, wenn sie richtig erkannt worden sind, dann einer sich wehren kann, indem er zeigt, dass es einigen von Natur zukomme sowol mit der Philosophie sich zu befassen, als auch im Staat Anführer zu sein, den übrigen aber sowol jene unberührt zu lassen, als auch hier dem anführenden zu folgen. — Das wäre allerdings Zeit, sagte er, zu bestimmen. — So komm denn, folge mir hieher, ob wir es etwa irgend hinreichend erklären können. — Führe nur, sagte er. — Werde ich dich also, sprach ich, erinnern müssen, oder besinnst du dich darauf, dass wenn wir von jemand sagen, er liebe etwas, und dies mit Recht soll gesagt sein, sich dann zeigen muss, dass er nicht nur einiges davon liebt und anderes nicht, sondern dass er ihm ganz zugethan ist? — Du wirst mich, sagte er, erinnern müssen wie es scheint, denn ich verstehe es nicht recht. — Das hätte sich wol für einen Andern zu sagen geziemt, o Glaukon, antwortete ich, was du da sagst, einem so in der Liebe bewanderten Manne aber ziemt es nicht dessen uneingedenk zu sein, dass

alle blühenden Knaben den Knabenfreund und Verliebten reizen und quälen, weil sie alle seiner Bemühung und Zuneigung werth scheinen. Oder macht ihr es nicht so mit den Schönen? der eine, der eine aufgeworfene Nase hat, wird niedlich genannt und als solcher von euch gelobt, des andern Habichtsnase sagt ihr sei königlich, und der in der Mitte zwischen beiden habe die schönsten Verhältnisse. Die Braunen, heisst es, sehen männlich aus, die Blonden aber sind Göttersöhne; und dass einer ein Wachsgesicht hat, meinst du wol, dass diesen Ausdrukk schon ein anderer erfunden habe als ein beschönigender Liebhaber, der das bleiche leicht an einem ertrug, wenn er nur jugendlich war? und mit einem Worte, jeder Vorwand ist euch recht, und ihr habt für alles einen Ausdrukk, damit ihr nur keinen von denen verwerfen dürft, die in der Blüthe der Jugend sind. — Wenn du es auf mich nachsagen willst von 475
den Verliebten, dass sie es so machen: so gestehe ich es ein unserer Sache zu Liebe. — Und wie, sprach ich, die Weinliebhaber, siehst du nicht, dass die es eben so machen? dass ihnen jeder Wein unter irgend einem Vorwande behagt? — Ja wohl. — Und von den Ehrliebenden, denke ich, siehst du es doch auch, dass wenn sie nicht können das Heer anführen, nehmen sie mit Einem Treffen vorlieb; und werden sie nicht von grösseren und höheren geehrt, so begnügen sie sich es auch von geringeren und unbedeutenderen zu werden, weil sie nämlich nur überhaupt der Ehre nachstreben. — Offenbar ja. — Dieses also bejahe mir oder verneine, wenn wir einen begierig nach etwas nennen, werden wir dann sagen, dass er alles, was unter diesen Begriff gehört, begehrt, oder nur einiges, anderes aber nicht? — Alles, antwortete er. — Also auch der Philosoph, werden wir sagen, trachte nach Weisheit, nicht nach einiger zwar nach anderer aber nicht, sondern nach aller. — Richtig. — Wer also in Kenntnissen wählig ist, zumal in der Jugend, wenn er noch keine Einsicht davon hat was brauchbar ist und was nicht, von dem wollen wir nicht sagen, dass er lernbegierig oder Weisheitliebend sei, so wie wir von dem, der in Speisen wählig ist, nicht sagen, dass er hungere oder Speise begehre oder esslustig sei, sondern vielmehr ein schlimmer Gast. — Und mit Recht sagen wir das. — Wer aber ohne Umstände alle Kenntnisse zu kosten pflegt und gern zum Lernen geht, und unersättlich darin ist, den werden wir wol mit Recht Weisheitliebend nennen. Nicht wahr? — Darauf sagte Glaukon, Dann wirst du gar viele und wunderliche solche bekommen. Denn zuerst die Schaulustigen scheinen mir insgesammt solche zu sein, weil es

ihnen Freude macht etwas zu erfahren, und dann unter den Hörbegierigen sind nun einige gar zu wunderlich wenigstens um sie unter die Philosophen zu sezen, da sie ja zu Reden und dem Verkehr mit diesen schon gar nicht Lust haben zu kommen, sondern als ob sie ihre Ohren dazu vermiethet hätten um alle Chöre zu hören, laufen sie auf den Dionysien herum und fehlen weder bei den städtischen noch bei den ländlichen. Alle diese nun und Andere, die nach ähnlichem wissbegierig sind und die auf allerlei kleine Kunststükke versessenen, sollen wir die Weisheitliebende nennen? — Gar nicht, sagte ich, sondern den Weisheitliebenden nur ähnlich. — Aber welche, sagte er, verstehst du nun unter den eigentlichen? — Die, sprach ich, schaulustig sind nach der Wahrheit. — Auch das, sagte er, ist sehr richtig; aber wie erklärst du es? — Gar nicht leicht, sprach ich, einem andern; du aber, denke ich, wirst mir dieses zugestehen. — Was doch? — Dass, da schönes dem hässlichen entgegengesezt ist, dieses zwei sind. — Natürlich. — Also wenn zwei, ist auch jedes von ihnen eins. — Auch dieses. — Und mit dem gerechten und ungerechten
476 und guten und bösen und allen andern Begriffen eben so, dass jeder für sich eins ist; aber da jeder vermöge seiner Gemeinschaft mit den Handlungen und körperlichen Dingen und den übrigen Begriffen überall zum Vorschein kommt, auch jeder als vieles erscheint. — Du hast Recht, sagte er. — Hiernach nun, sprach ich, trenne ich abgesondert diejenigen, welche du eben als schaulustig und kunstliebend und handelnd anführtest, und abgesondert wiederum diejenigen, von denen die Rede ist, und die allein einer mit Recht Philosophen nennen kann. — Wie, fragte er, meinst du das? — Die Hörbegierigen und Schaulustigen, sprach ich, lieben doch die schönen Töne und Farben und Gestalten und alles was aus dergleichen gearbeitet ist, die Natur des schönen selbst aber ist ihre Seele unfähig zu sehen und zu lieben. — So freilich, sagte er, verhält es sich. — Die nun aber zu dem schönen selbst zu nahen vermögen und es für sich zu betrachten, sind die wol nicht selten? — Gar sehr. — Wer nun schöne Sachen zwar anerkennt, die Schönheit selbst aber weder anerkennt, noch auch wenn ihn jemand zur Erkenntniss derselben führen will, ihm zu folgen vermag, dünkt dich der wachend oder träumend zu leben? Bedenke nur das Träumen, besteht das nicht darin, wenn jemand, es sei nun im Schlaf oder auch wachend, etwas einem ähnliches nicht für ähnlich sondern für jenes selbst hält dem es gleicht? — Ich wenigstens, sprach er, würde sagen, dass ein solcher träume. —

Wie aber, wer ganz im Gegentheil die Schönheit selbst für etwas hält, und auch sie selbst sowol als das an ihr theilhabende wahrnehmen kann, und weder das theilhabende für sie selbst noch sie selbst für das theilhabende hält, wie dünkt dich wiederum dieser wachend zu leben oder schlafend? — Gar sehr, sagte er, wachend. — Dessen Gedanken also, weil er erkennt, würden wir wol mit Recht sagen seien Einsicht, des Andern aber Meinung, weil er nur etwas meint oder sich vorstellt. — Allerdings. — Wie nun, wenn uns derjenige böse würde, von dem wir sagen, er meine nur, erkenne aber nicht, und wenn er uns bestreiten wollte, dass wir nicht recht redeten: würden wir ihm wol zuzureden wissen und ihn leise zu überreden ohne ihn merken zu lassen, dass er verwirrt ist? — Das müssten wir wenigstens, sagte er. — Komm denn und sieh zu was wir ihm sagen sollen. Oder willst du lieber dass wir es so von ihm zu erforschen suchen, dass wir ihm sagen, Wenn er etwas wisse trügen wir deshalb keinen Neid, sondern wir würden gar gern einen sehn, der etwas wisse. Also sage uns nur dieses, Der Erkennende, erkennt er etwas oder nichts? Du nämlich antworte mir nun an seiner Stelle. — Ich werde antworten, sagte er, dass er etwas erkennt. — Was ist, oder was nicht ist? — Was ist; denn wie könnte etwas, was ja nicht ist, erkannt werden? — Dies also wissen wir zur Genüge, und wenn wir es von noch soviel Seiten betrachteten, dass das vollkommen 477
seiende auch vollkommen erkennbar ist, das auf keine Weise seiende aber auch ganz und gar unerkennbar. — Vollkommen zur Genüge. — Wohl. Wenn sich aber etwas so verhält, dass es ist und auch nicht ist, würde es dann nicht in der Mitte liegen zwischen dem wie seienden und dem ganz und gar nicht seienden? — In der Mitte. — Nun bezog sich doch Erkenntniss auf das seiende, Unkenntniss aber nothwendig auf das nichtseiende. Für das zwischen beiden also ist etwas zu suchen zwischen der Unkenntniss und der Erkenntniss, wenn es etwas solches giebt. — Allerdings. — Sagen wir nun, dass etwas auch Vorstellung ist? — Wie sollten wir nicht. — Als ein von dem Wissen verschiedenes Vermögen oder als dasselbige? — Als ein verschiedenes. — Für etwas anderes also ist die Vorstellung geordnet, und für etwas anderes das Wissen, jedes von beiden nach seinem ihm eigenthümlichen Vermögen. — So ist es. — Nun gehört doch die Erkenntniss ihrer Natur nach zu dem seienden, um einzusehn dass das seiende ist? Oder vielmehr, so dünkt mich zuvor nothwendig uns zu erklären. — Wie? — Wir wollen doch sagen, Vermögen sei eine gewisse

Art des seienden, wodurch sowol wir vermögen was wir vermögen, als auch jegliches andere was etwas vermag; wie ich zum Beispiel meine, dass Gesicht und Gehör zu den Vermögen gehören, wenn du anders verstehst was ich mit diesem Begriff sagen will. — Wohl verstehe ich, sagte er. — So höre denn, was mir davon einleuchtet. Nämlich an einem Vermögen sehe ich weder Farbe noch Gestalt noch etwas dergleichen, wie an vielem anderen, worauf ich nur sehen darf um bei mir selbst einiges zu unterscheiden, dass das eine dieses ist, das andere jenes. Bei einem Vermögen aber sehe ich lediglich darnach, worauf es sich bezieht und was es bewirkt, und darnach pflege ich ein jedes Vermögen als ein einzelnes zu benennen, und was für dasselbe bestimmt ist und dasselbe bewirkt, nenne ich auch dasselbe, was aber für etwas anderes und etwas anderes bewirkt, nenne ich auch ein anderes. Du aber, wie machst du es? — Eben so, sagte er. — Noch einmal denn her, sprach ich, o Bester! sagst du nun Erkenntniss sei ein Vermögen, oder unter welche Gattung stellst du sie? — Unter diese, sagte er, als das stärkste aller Vermögen. — Und wie die Vorstellung, wollen wir die auch unter das Vermögen oder unter irgend eine andere Art bringen? — Keinesweges, sagte er; denn das, wodurch wir vorzustellen vermögen, ist ja nichts anderes als die Vorstellung. Allein nur vor kurzem gestandest du ja, Erkenntniss und Vorstellung sei nicht dasselbe. — Wie könnte wol auch ein vernünftiger Mensch, sagte er, das unfehlbare mit dem nicht unfehlbaren je für dasselbige halten? — Schön, sprach ich, und ganz bestimmt ist also unter uns eingestanden, dass die Vorstellung von der Erkenntniss verschieden ist. — Verschieden. — Also bezieht sich auch
478 jede von ihnen, ihrer Natur nach etwas anderes vermögend, auf etwas anderes? — Nothwendig. — Und die Erkenntniss doch wol auf das seiende, um einzusehen wie sich das seiende verhalte. — Ja. — Die Vorstellung aber sagen wir stellt vor. — Ja. — Etwa dasselbe* was auch die Erkenntniss erkennt? so dass das erkennbare und das vorstellbare einerlei ist? Oder ist das unmöglich? — Unmöglich, sagte er, nach dem eingestandenen, da ja seiner Natur nach jedes andere Vermögen auf anderes geht, und beides Vermögen sind die Erkenntniss und die Vorstellung, jede aber ein anderes wie wir sagten. Hiernach also findet nicht Statt, dass das erkennbare und vorstellbare einerlei sein kann. — Also wenn das seiende erkennbar ist, muss etwas anderes als das seiende vorstellbar sein. — Etwas anderes. — Stellt sie also das nicht seiende vor? oder ist das nicht seiende ja auch vorzustellen unmöglich?

Bedenke nur; bezieht nicht der Vorstellende seine Vorstellung auf etwas? Oder ist es möglich vorzustellen zwar aber nichts vorzustellen? — Unmöglich. — Sondern Ein irgend welches stellt immer vor, wer vorstellt? — Ja. — Aber das nicht seiende kann man ja doch nicht irgend etwas, sondern am richtigsten würde man es nichts nennen. — Freilich. — Mit Nothwendigkeit also haben wir dem nichtseienden die Unkenntniss zugewiesen und dem seienden die Erkenntniss. — Richtig, sagte er. — Also weder seiendes noch nichtseiendes stellt sie vor? — Freilich nicht. — So wäre dann die Vorstellung weder Erkenntniss noch Unkenntniss. — Ist sie nun etwa ausserhalb beider entweder die Erkenntniss übertreffend an Sicherheit, oder die Unkenntniss an Unsicherheit? — Keines von beiden. — Sondern es ist dir wol klar, sprach ich, dass die Vorstellung dunkler zwar ist als die Einsicht, aber heller als die Unkenntniss. — Bei weitem, sagte er. — Und innerhalb beider liegt sie? — Ja. — Ein mittleres also wäre die Vorstellung zwischen diesen beiden. — Offenbar ja. — Nun sagten wir doch in dem vorigen, wenn sich etwas zeige als zugleich seiend und nicht seiend, so liege ein solches mitten inne zwischen dem rein seienden und dem auf alle Weise nicht seienden, und weder Erkenntniss noch Unkenntniss werde für dieses sein, sondern das was sich zwischen der Erkenntniss und Unkenntniss zeigte? — Richtig. — Nun aber hat sich uns ja gezeigt zwischen diesen das was wir Vorstellung nennen? — So hat es sich gezeigt. — Jenes also wäre uns noch übrig zu finden, wie es scheint, was an beiden Theil hat, an Sein und an Nichtsein, und deshalb keines von beiden unvermischt mit Recht genannt werden darf, damit, wenn es sich uns gezeigt hat, wir dann von diesem mit Recht aussagen können es sei vorstellbar, indem wir so den beiden äussersten jedem ein äusserstes und dem mittleren auch das mittlere zuweisen. Oder nicht so? — Allerdings so. — Dieses nun vorausgesetzt sage denn und antworte mir, werde ich sprechen, der Gute, der ein schönes selbst und eine sich immer gleich verhaltende Gestalt 479
der Schönheit nicht annimmt. An vielerlei schönes aber glaubt jener Schaulustige* und das niemals vertragende, wenn jemand sagt, es gebe Ein schönes und Ein gerechtes, und so alles übrige. Unter diesem vielen schönen also, o Bester, wollen wir zu ihm sagen, giebt es wol eines, was nicht auch hässlich erscheinen kann? und unter dem gerechten was nicht auch ungerecht? und unter dem heiligen was nicht auch unheilig? — Keines, sondern nothwendig, sagte er, wird es irgend wie schön und auch hässlich

erscheinen, und so auch das andere wonach du fragst. — Und wie das viele doppelte? erscheint das irgend weniger halb als doppelt? — Gar nicht. — Und das grosse und kleine und leichte und schwere, wird das mit grösserem Recht so wie wir eben sagen genannt, als entgegengesezt? — Nein, sondern immer, sagte er, wird jedes an beidem haften. — Jegliches also von diesen vielen ist es wol mehr als es nicht ist das was einer davon aussagt? — Es gleicht, sagte er, dem was man doppelsinniges auf Gastmälern vorbringt, und dem kindischen Räthsel* von des Verschnittenen Wurf nach der Fledermaus, wo sie räthselhaft damit spielen, womit und worauf er sie geworfen habe. Denn auch diese Dinge sind doppelsinnig, und es ist unmöglich von irgend einem darunter genau und bestimmt zu denken, weder dass es ist oder nicht ist, noch dass ihm beides oder keines von beiden zukommt. — Weisst du also, sprach ich, was du damit machen sollst, oder an was für einen besseren Plaz du sie stellen willst, als zwischen dem Sein und Nichtsein? Denn sie können sich ja weder dunkler als das Nichtseiende zeigen, so dass sie etwa mehr nicht wären, noch auch heller und mehr seiend als das seiende. — Vollkommen richtig, sagte er. — Also haben wir gefunden, wie es scheint, dass was die Vielen vieles annehmen vom schönen und dem übrigen der Art sich irgendwo zwischen dem nichtseienden und dem wahrhaft seienden herumdreht. — Das haben wir gefunden. — Und im voraus waren wir einig geworden, wenn sich etwas dergleichen zeige, müsse davon gesagt werden, dass es vorstellbar sei und nicht erkennbar, indem das dazwischen herumschweifende auch mit dem dazwischen liegenden Vermögen aufgefasst wird. — Darüber waren wir einig. — Die also viel schönes beschauen, das schöne selbst aber nicht sehen, noch einem andern der sie dazu führen will zu folgen vermögen, und die vielerlei gerechtes, das gerechte selbst aber nicht, und so alles, diese, wollen wir sagen, stellen alles vor, erkennen aber von dem, was sie vorstellen, nichts. — Nothwendig, sagte er. Wie aber wiederum die jegliches selbst, wie es sich immer gleichermassen verhält, beschauen? nicht dass die erkennen und nicht vorstellen? — Nothwendig auch das. — Also werden wir auch sagen von diesen, dass sie dasjenige lieben und sich dazu neigen, wovon es Erkenntniss giebt, jene aber das, wovon Meinung und Vorstellung? Oder erinnern wir uns nicht
480 mehr, dass wir schon sagten, diese liebten schöne Töne und Farben und dergleichen und beschaueten sie, das schöne selbst aber liessen sie nicht einmal gelten als seiend? — Dessen erinnern

wir uns. — Werden wir uns also vergehen, wenn wir sie mehr Meinungsliebende nennen als Weisheitliebende? und werden sie uns wol sehr zürnen, wenn wir so sagen? — Nicht wenn sie mir folgen, sagte er; denn dem wahren zu zürnen ist nicht recht. — Dagegen die jegliches seiende selbst liebenden muss man Weisheitliebend und Philosophen nennen, nicht aber Meinungsliebend. — Allerdings ja.

SECHSTES BUCH.

484 Die Philosophen also, sprach ich, o Glaukon, und die es nicht sind, wollten uns erst, nachdem wir eine lange Rede durchgeführt, zum Vorschein kommen, wer sie beide sind. — Vielleicht, sagte er, geht es auch in einer kurzen nicht leicht. — Wie es scheint! antwortete ich. Aber mich dünkt, sie würden sich uns noch besser gezeigt haben, wenn wir nur hierüber allein nöthig gehabt hätten zu reden, und nicht noch so vielerlei anderes durchzugehn, da wir ja zusehen sollten, wie das gerechte Leben von dem ungerechten verschieden ist. — Was also, sagte er, kommt uns nach diesem? — Was sonst, sprach ich, als das nächste? Da nun die Philosophen die sind, welche das sich immer gleich und auf dieselbe Weise verhaltende fassen können, die aber dies nicht können, sondern immer unter dem vielen und auf allerlei Weise sich verhaltenden umher irren, nicht Philosophen, welche von beiden dem zu Folge müssen Führer des Staates sein? — Was müssten wir also wol hierüber sagen, fragte er, um das angemessene zu sagen? — Diejenigen von beiden, sprach ich, welche sich im Stande zeigen der Staaten Geseze und Bestrebungen aufrecht zu erhalten, diese soll man zu Hütern bestellen. — Richtig, sagte er. — Aber das ist doch wol klar, sprach er, ob man einem Blinden oder einem scharf sehenden Hüter irgend etwas soll zu bewahren geben? — Und wie, sagte er, sollte das nicht klar sein! — Dünken dich nun wol die besser als Blinde zu sein, die in der That der Erkenntniss jegliches was ist beraubt und kein anschauliches Urbild von irgend etwas in der Seele habend auch nicht vermögen, wie Maler, indem sie auf das wahrhafteste sehen und von dorther alles auf das genaueste Acht gebend übertrügen, auch das hier gesezliche und schöne in Bezug auf Recht und Unrecht entweder zu verzeichnen, wenn es erst verzeichnet werden soll, oder auch das bestehende hütend zu erhalten? — Nein beim Zeus, sprach er, viel besser eben nicht! — Sollen wir also lieber diese

zu Hütern sezen, oder die welche jegliches wie es ist erkennen, dabei aber an Erfahrung und Uebung hinter jenen nicht zurükkbleiben noch ihnen an irgend einem andern Theile der Tugend nachstehen? — Ungereimt wäre es freilich, sagte er, irgend andere zu wählen, wenn diese in dem übrigen nicht zurükkstehen; denn in Bezug auf dieses selbst hätten sie ja wol den grössten Vorzug. — Also wollen wir dieses erklären, auf welche Weise dieselbigen im 485
Stande sein können jenes und auch dieses zu haben? — Das müssen wir. — Was wir also gleich im Anfang dieser Rede sagten, wir müssen zuerst ihre Natur verstehen; und haben wir uns über diese gehörig geeiniget, so werden wir, denke ich, auch darüber einig sein, dass recht füglich dieselbigen im Stande sind beides zu haben, und dass keine Andere Führer der Staaten sein dürfen als solche. — Wie das? — Dieses denke ich soll uns feststehen in Absicht der philosophischen Naturen, dass sie Kenntnisse immer lieben, welche ihnen etwas offenbaren von jenem Sein, welches immer ist, und nicht durch Entstehen und Vergehen unstätt gemacht wird. — Das soll uns feststehen. — Ja auch, sprach ich, dass sie dieses ganz begehren, und weder einen kleineren noch grösseren, weder einen vorzüglich hochgeachteten noch einen minder geachteten Theil derselben wider ihren Willen sich entgehen lassen, eben wie wir es vorher an den Ehrliebenden und Verliebten gezeigt haben. — Richtig, sagte er. — Nächstdem betrachte nun dieses, ob es wol neben jenem die nothwendig in ihrer Seele haben müssen, welche so werden sollen wie wir sie beschrieben. — Was doch? — Dass sie ohne Falsch sind, und mit Willen auf keine Weise das falsche annehmen sondern es hassen, die Wahrheit aber lieben. — Wahrscheinlich wol, sagte er. — Nicht nur wahrscheinlich, Freund, sondern ganz nothwendig wird, wer in irgend etwas von Natur verliebt ist, alles seinem Lieblingsgegenstande verwandte und angehörige auch lieben. — Richtig, sagte er. — Könntest du nun wol etwas der Weisheit verwandteres finden als die Wahrheit? — Wie sollte ich, sprach er. — Kann also wol dieselbe Natur Weisheitliebend sein und Trugliebend? — Keinesweges wol. — Der in der That Wissbegierige also muss nach aller Wahrheit gleich von Jugend an möglichst streben. — Allerdings ja. — Aber wem sich die Begierden sehr nach einem einzigen Gegenstande hinneigen, dem, wissen wir, sind sie nach andern Seiten hin desto schwächer, weil der Strom gleichsam dorthin abgeleitet ist. — Wie sollten sie nicht! — Wem sie also nach Kenntnissen und allem dergleichen hinströmen, dem gehen sie, denke ich, auf

die Lust,* welche der Seele für sich allein zukommt, und halten sich dagegen von der durch den Leib vermittelten zurükk, wenn einer nicht zum Schein, sondern wahrhaft philosophisch ist. — Ganz nothwendig. — Mässig ist also ein solcher und keinesweges habsüchtig. Denn weshalb mit solchem Aufwande nach Geld gestrebt wird, danach zu streben ziemt eher jedem andern als ihm. — So ist es. — Aber auch dieses musst du ja erwägen, wenn
486 du unterscheiden willst eine philosophische Natur und eine die es nicht ist. — Was doch? — Dass nicht etwa eine, ohne dass du es merkst, auch an unedlem Antheil habe. Denn Kleinlichkeit ist wol ganz vorzüglich einer Seele zuwider, welche überall das ganze und vollständige anstreben soll, göttliches und menschliches. — Vollkommen richtig! sagte er. — Wer nun eine Grösse der Denkungsart besizt und Uebersicht der ganzen Zeit und alles Seins, hältst du es für möglich, dass den das menschliche Leben etwas grosses dünke? — Unmöglich, sprach er. — Also auch den Tod wird ein solcher wol nicht für etwas arges halten? — Am wenigsten wol. — Eine feige und unedle Natur also kann an wahrhafter Philosophie, wie es scheint, keinen Theil haben. — Nein, dünkt mich. — Wie aber? der sittsame nicht habsüchtige noch unedle noch grossthuerische noch feige, könnte der wol unverträglich sein oder ungerecht? — Nicht möglich. — Willst du also untersuchen, welches eine philosophische Seele ist und welches nicht, so wirst du gleich, wenn einer noch jung ist, darauf sehen, ob sie gerecht ist und mild oder unverträglich und roh. — Allerdings. — Aber auch das, denke ich, wirst du nicht vorbeilassen. — Was? — Ob gelehrig oder ungelehrig. Oder erwartest du dass jemand etwas gehörig lieben werde, was ihm, wenn er es verrichtet, Pein macht, und worin er kaum ein weniges vollbringt? — Das könnte wol nicht sein. — Und wer nichts gelerntes sich zu erhalten weiss, weil er voll Vergesslichkeit ist, kann der wol anders als leer an Erkenntniss sein? — Wie sollte er? — Wenn er sich also immer vergeblich anstrengt, meinst du nicht, dass er am Ende dahin kommen muss sich selbst und ein solches Geschäft zu hassen? — Wie sollte er nicht! — Eine vergessliche Seele wollen wir also unter die gründlich philosophischen nie einzeichnen, sondern darauf sehen, dass eine solche ein gutes Gedächtniss haben müsse. — Auf alle Weise gewiss. — Und wir werden doch nicht sagen, dass eine unmusikalische und missgestalte Seele anderswohin sich neige als zur Ungemessenheit? — Gewiss nicht. — Und die Wahrheit, meinst du dass sie der Ungemessenheit verwandt ist oder dem

Ebenmaass? — Dem Ebenmaass. — Also von Natur ebenmässig und anmuthig wird wol noch ausserdem das Gemüth sein müssen, welches eine natürliche Anlage haben soll sich leicht hinführen zu lassen zu der Idee eines jeglichen was wirklich ist. — Allerdings. — Wie nun? glaubst du etwa nicht, dass alles was wir durchgegangen sind mit einander zusammenhänge und auch jedes einzeln nothwendig sei für die Seele, welche gehörig und vollständig das wahre ergreifen soll? — Ganz nothwendig freilich, sagte er. — Kannst du also wol irgendwie ein solches Geschäft tadeln, dem 487
sich niemals jemand gründlich widmen kann, wenn er nicht von Natur von gutem Gedächtniss ist, gelehrig edelmüthig anmuthig, der Wahrheit Freund und verwandt, so wie der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Besonnenheit? — Auch Momos selbst, sagte er, könnte ja so etwas nicht tadeln. — Und, sprach ich, solchen, wenn sie nun durch Erziehung und Alter vollendet sind, wolltest du nicht allein den Staat überlassen?

Darauf sagte Adeimantos, O Sokrates! hiegegen wäre kein Mensch im Stande dir etwas einzuwenden. Allein dieses begegnet jedesmal denen, welche hören was du jezt sagst, sie glauben aus Unerfahrenheit im Fragen und Antworten währender Rede bei jeder Frage um ein weniges abwärts geführt zu werden, so dass, wenn alles dieses wenige zusammengekommen, am Ende des Gespräches ein grosser Irrthum zum Vorschein kommt und etwas dem ersten ganz entgegengeseztes. Und wie die im Brettspiel ungeübten von den starken am Ende eingeschlossen werden und nicht wissen wie sie ziehen sollen: so glauben auch sie am Ende eingeschlossen zu sein, und nicht zu wissen was sie sagen sollen in diesem anderen Spiel nicht mit Steinen sondern mit Reden, aber in der Wahrheit verhalte es sich deswegen doch nicht weniger so. Ich sage dies aber mit Bezug auf das gegenwärtige. Denn jezt könnte dir einer sagen, in der Rede wisse er dir freilich auf das gefragte einzeln nichts einzuwenden, in der That aber sehe er, dass von denen, welche sich der Philosophie befleissigt, und nicht, nachdem sie sie als Jünglinge getrieben, hernach wieder davon abgelassen sondern sich länger dabei verweilt haben, die meisten gar abgeschmakkt gerathen, damit wir nicht sagen ganz schlecht; die aber, welche für die trefflichsten zu halten sind, von dieser Beschäftigung, welche du lobst, doch soviel davon tragen, dass sie für den Staat unbrauchbar sind. — Als ich dieses gehört, erwiederte ich, Meinst du nun, dass diejenigen irren, welche dieses sagen? — Ich weiss nicht, sprach er, aber was dich davon dünkt möchte ich gern hö-

ren. — Dann würdest du hören, dass sie mir scheinen ganz Recht zu haben. — Wie kann es denn also, sagte er, richtig sein zu sagen, dass die Staaten nicht eher des Unheils würden erlediget werden bis sie von den Philosophen regiert werden, welche wir doch einstimmig als unbrauchbar für sie ansehn? — Du wirfst, sprach ich, eine Frage auf, welche einer Antwort durch ein Bild bedarf. — Du aber, sagte er, denke ich, pflegst ja nicht durch Bilder zu reden. — Sei's drum! antwortete ich. Du spottest also noch, nachdem du mich in einen so schwer auszuführenden Gegenstand hineingeworfen? Höre denn mein Bild, damit du besser
488 sehest wie mühsam ich bildre. Denn so schwierig ist das was gerade den vortrefflichsten mit dem Staate begegnet, dass es auch nirgends etwas ganz ähnliches giebt, sondern von vielerlei her muss man zusammenbringen womit man sie vergleichen und was man zur Vertheidigung für sie sagen will, wie die Maler Bokkhirsche und andere dergleichen Mischlinge zeichnen. Denke dir also, sei es nun über viele Schiffe oder über eines einen solchen Schiffsherrn gesezt, der zwar an Grösse und Stärke alle Andern im Schiffe übertrifft, übrigens aber ist er harthörig, sieht auch wenig und versteht von der Schiffahrt ohngefähr eben so viel, und die Schiffsleute in Fehde unter sich und wegen des Befehls, indem jeder glaubt er müsse steuern, der jedoch nie die Kunst erlernt hat, und weder seinen Lehrer aufzeigen kann noch die Zeit in der er sie gelernt hätte, ja dass sie überdies noch alle behaupten man könne sie auch nicht lernen, und jeden, der behauptet sie sei lehrbar, gleich herunter hauen wollen; denke dir nun, dass diese immer den Schiffsherrn umlagern, bitten und alles versuchend damit er ihnen das Steuerruder übergebe, zuweilen aber, wenn einige ihn nicht überreden können, sondern es scheint Andere eher, dann jene diese andern tödten oder aus dem Schiff herauswerfen, den edlen Schiffsherrn aber durch Zauberbeeren* oder Rausch oder anders wie fesseln, und so das Fahrzeug regieren mit Hülfe dessen was sich eben darin findet, und so zechend und schmausend schiffen wie es von solchen zu erwarten ist; überdies aber dass sie jeden loben, und als Meister in der Schiffahrt und wohl kundig alles dessen was zum Fahrzeuge gehört auspreisen, der ihnen dazu behülflich zu sein versteht, dass sie ans Ruder kommen, werde es nun durch Ueberredung oder durch Gewalt von dem Schiffsherrn erlangt, und jeden, der das nicht thun will, tadeln als unbrauchbar, von dem wahren Steuermann hingegen nicht einmal soviel wissen, dass er nothwendig auf die Jahreszeit und die Tages-

zeit und den Himmel und die Sterne und die Winde und was sonst zur Kunst gehört Acht haben muss, wenn er in Wahrheit ein Schiffslenker werden will, sondern nur meinen dass man die Kunst und Geschikklichkeit, die dazu gehört ans Ruder zu kommen, mögen nun Einige es wollen oder nicht, dass man diese unmöglich haben könne und dabei die Steuermannskunst zugleich. Wenn nun dergleichen in den Schiffen vorgeht, meinst du nicht, dass der wahre Schiffahrtskundige gewiss nur werde ein Wetterprophet und Buchstabenkrämer und unnüzer Mensch genannt werden, von denen die in so bewirthschafteten Schiffen segeln? — Ganz gewiss, sagte Adeimantos. — Ich glaube auch nicht, sprach ich, dass du das 489
Bild erst wirst vorerklärt sehen wollen, wie es wirklich dem Verhalten der Staaten gegen die wahren Philosophen gleicht, sondern dass du schon verstehst, was ich meine. — Sehr wohl, sagte er. — Zuerst also zeige dem, welcher sich wundert, dass die Philosophen in den Staaten nicht geachtet werden, dieses Bild, und versuche ihn zu überzeugen, dass es viel wunderbarer wäre, wenn sie geachtet würden. — Das will ich schon zeigen, sagte er. — Und dass er also recht habe zu sagen, dass die ausgezeichnetsten in der Philosophie den Leuten unnüz sind; nur heisse ihn diese Unnüzlichkeit denen Schuld geben, die keinen Gebrauch von jenen trefflichen machen, nicht aber diesen selbst. Denn es liegt nicht in der Natur, dass der Steuermann die Schiffsleute bitten solle sich von ihm regieren zu lassen, noch dass die Weisen vor die Thüren der Reichen gehen; sondern wer dies so zierlich herausgebracht hat,* hat weit gefehlt, vielmehr ist das wahre von der Sache, dass mag nun ein Reicher krank sein oder ein Armer, er vor des Arztes Thüre gehn muss, und so jeder der beherrscht zu werden bedarf zu dem der zu herrschen versteht, nicht aber dass dieser die zu beherrschenden bitte sich beherrschen zu lassen, wenn er nämlich in Wahrheit etwas taugt. Sondern wenn man die jezigen bürgerlichen Gewalthaber den Schiffsleuten, von denen wir vorher redeten, vergleicht, wird man wol nicht fehlen, und eben so die von ihnen für unnüze Wetterpropheten ausgeschrieenen den wahren Schiffsmeistern. — Ganz richtig, sagte er. — Aus diesen Gründen also ist es auch in solchen Sachen nicht leicht, dass das edelste Streben in gutem Ruf stehe bei denen, die ganz das entgegengesezte betreiben. Bei weitem aber die grösste und gewaltigste Verläumdung hat die Philosophie zu leiden durch die welche vorgeben dergleichen zu betreiben, und von denen du auch erwähntest, dass der die Philosophie anklagende behaupte, die mei-

sten, die sich mit ihr abgeben, würden ganz schlecht, und nur die ausgezeichnetsten bloss unnüz, und ich gab dir zu, auch das sei richtig.* Nicht wahr? — Ja. — Also von der Unnützlichkeit der ausgezeichneten haben wir die Ursache schon ausgeführt? — Ja wohl. — Sollen wir nun auch die Nothwendigkeit von der Schlechtigkeit der Mehrzahl nachweisen; und, wenn wir können, zu zeigen versuchen, dass auch daran die Philosophie unschuldig ist? — Allerdings. — So lass uns denn hören und die Rede anfangen mit der Erinnerung an das, wovon wir ausgegangen sind, wie nämlich der von Natur müsse geartet sein, der gut und trefflich werden soll. Da war denn das erste an ihm, wenn du es noch
490 im Sinne hast, die Wahrheit, der er überall und auf alle Weise nachtrachten sollte, oder wenn er prahlerisch sein wollte, nie an wahrer Philosophie Antheil haben. — So wurde allerdings gesagt. — Ist nun nicht schon dieses Eine gar sehr dem entgegen, was jezt von ihm gedacht wird? — Gar sehr, sagte er. — Werden wir uns aber nicht ganz angemessen damit vertheidigen, dass der wahrhaft lehrbegierige so geartet ist sich um das seiende zu beeifern, und also nicht bleiben kann bei dem allerlei vielen als seiend vorgestellten, sondern weiter gehn wird ohne sich verblenden zu lassen und nicht eher Befriedigung finden für seine Liebe, bis er die Natur jegliches was ist aufgefasst mit demjenigen in der Seele, womit es geziemt dergleichen zu fassen? es ziemt aber mit dem verwandten; womit also dem wahrhaft seienden sich nähernd und damit vermischend, und so Vernunft und Wahrheit erzeugend er erkennen wird und wahrhaft leben und sich nähren, und so seiner Schmerzen Ende finden, eher aber nicht. — Auf das allerbündigste gewiss. — Wie nun? wird ein solcher wol die Lüge lieben können, oder ganz im Gegentheil sie hassen? — Hassen, sagte er. — Geht nun die Wahrheit voran, so werden wir wol, denke ich, nimmer sagen, dass ihr ein Chor von Uebeln folge? — Wie sollten wir! — Sondern eine gesunde und mässige Gemüthsart, mit der dann auch Besonnenheit verbunden ist. — Richtig, sagte er. — Und nun also den übrigen Chor der philosophischen Natur, warum sollen wir ihn noch einmal von vorn aufstellen? Denn du erinnerst dich doch, dass sich diesen zugehörig zeigte auch Tapferkeit und Edelsinn und Gelehrigkeit und Gedächtniss, und dass, als du einwendetest, ein jeder würde genöthiget sein dem beizustimmen, was wir sagen, nur wenn er die Reden gut sein liesse und auf diejenigen selbst sähe, von denen die Rede ist, würde er sagen, er sähe, dass einige von ihnen unnüz wären, die meisten aber schlecht

nach aller Schlechtigkeit, wir nun in der Untersuchung über den Grund der Beschuldigung dabei stehen, wie so doch die meisten schlecht sind, und deshalb uns die Natur der wahrhaft philosophischen noch einmal wiederholt und sie wie es nothwendig ist bestimmt haben. — So ist es, sagte er. — Dazu nun, sprach ich, müssen wir dieser Natur Verderbnisse betrachten, wie sie in Vielen untergeht, und nur ein weniges davon entkommt, in denen die sie dann auch nicht schlecht, sondern nur unnüz nennen. Nächstdem wiederum diejenigen, welche jene nachahmen und sich zu ihrem Geschäft begeben, weil solcherlei Seelen zu einem für sie zu491
grossen Geschäft und dessen sie nicht würdig sind gelangt auf allerlei Weise fehlen, und deshalb auch diese überall und bei allen der Philosophie den Ruf zuziehen, dessen du erwähnst. — Was für Verderbnisse, sagte er, meinst du denn? — Ich will versuchen, antwortete ich, wenn ich nur kann, sie dir zu beschreiben. Dies aber, denke ich, wird uns jeder zugestehen, dass solche Naturen, welche alles besizen, was wir eben gefordert haben wenn einer vollkommen philosophisch werden soll, nur selten unter den Menschen vorkommen und immer nur wenige. Oder meinst du nicht? — Ja wohl. — Und für diese wenigen betrachte nur wie viele und grosse Gefahren es giebt. — Was für welche nun? — Was am wunderbarsten ist zu hören, dass selbst jedes einzelne, was wir an solcher Natur gerühmt haben, die Seele die es hat verderben und von der Philosophie abziehn kann; ich meine die Tapferkeit und die Mässigung und was wir sonst angeführt. — Unglaublich, sagte er, zu hören! — Nächstdem nun, sprach ich, können auch alle sogenannten Güter sie verderben und abziehn, Schönheit, Reichthum, Leibesstärke, angesehene Verwandtschaften im Staat und was damit zusammenhängt. Denn du hast nun schon den Umriss von dem was ich meine. — Den habe ich, sagte er, und gern möchte ich noch genauer verstehn was du sagst. — Fasse es also nur, sprach ich, im Ganzen richtig auf: so wird es dir sehr klar werden, und was ich davon vorher gesagt, wird dir nicht unglaublich vorkommen. — Wie also, sagte er, gebietest du mir? — Von allem Samen, sprach ich, oder Gewächs der Pflanzen oder Thiere wissen wir, dass was die ihm zukommende Nahrung oder Witterung oder Boden nicht erlangt, je kräftiger es ist, um desto weiter hinter dem gebührenden zurükkbleibt. Denn dem guten ist ja das schlechte mehr entgegengesezt als dem nicht guten. — Wie sollte es nicht! — Es lässt sich also hören, denke ich, dass die edelste Natur bei einer gar zu fremdartigen Nahrung schlechter wegkommen

muss als die gemeinere. — Das lässt sich hören. — Also, o Adeimantos, sprach ich, wollen wir auch von den Seelen eben so sagen, dass die von Natur edelsten, wenn sie eine schlechte Erziehung bekommen, auch ausgezeichnet schlecht gerathen. Oder meinst du die grossen Verbrechen und die reine Schlechtigkeit komme aus einer gemeinen und nicht vielmehr aus einer reich ausgestatteten aber durch Erziehung verderbten Natur, indem ja eine schwache Natur nie grosses weder im guten noch im bösen
492 hervorbringen kann? — Nein, sagte er, sondern so. — Die Natur also, die wir dem Philosophen beigelegt haben, wird, denke ich, wenn sie gehörigen Unterricht geniesst, nothwendig zu aller Tugend allmälig heranwachsen; wenn sie aber, nachdem sie gesäet und gepflanzt worden, bei ungehörigem aufgezogen wird, dann wiederum zu allem Gegentheil, wenn ihr nicht ein Gott zu Hülfe kommt. Oder glaubst du auch wie die Leute, dass gewisse junge Leute von Sophisten sind verdorben worden, und dass ihre Verderber Sophisten sind, unbedeutende Menschen in allem was nur der Rede werth ist?* und nicht vielmehr dass diejenigen selbst, die dieses sagen, die grössten Sophisten sind, und auf das vollkommenste Jung und Alt, Männer und Frauen bilden, und aus ihnen machen was sie nur wollen? — Wann doch? — Dann, antwortete ich, wenn sie zu grossen Haufen beisammen in den Volksversammlungen oder in den Gerichtshöfen oder Schauspielen oder Lägern oder in was sonst für gemeinsamen Zusammenkünften der Menge, mit grossem Geräusch einiges tadeln von dem was geredet oder gethan wird und anderes loben, beides übermässig ausschreiend und beklatschend, und dann noch ausser ihnen die Steine und der Ort, wo sie sich befinden, auch ertönen und das Geräusch des Lobes und Tadels doppelt wiedergeben. Bei dergleichen, wie meinst du wol, dass einem Jünglinge, wie man zu sagen pflegt, das Herz schlage? oder was für eine Erziehung, die der Einzelne empfangen haben kann, würde wol hier gegenhalten, dass sie nicht weggeschwemmt von solchem Lob und Tadel mit fortgerissen würde in den Strom wohin dieser eben treibt; so dass der Zögling hernach doch nur dasselbe wie jene für schön und für hässlich erklärt, und sich um dasselbe bemühen muss wie jene und ein eben solcher werden? — Freilich, sprach er, o Sokrates, ist das ganz nothwendig. — Und doch, sprach ich, haben wir die stärkste Nöthigung noch nicht ausgesprochen. — Welche doch? sagte er. — Die solche Erzieher und Sophisten durch die That hinzufügen, wenn sie mit Worten nicht überreden können. Oder weisst du nicht,

dass sie den, der ihnen nicht folgt, mit dem Verlust bürgerlicher Ehren, mit Geldbussen und mit dem Tode bestrafen? — Freilich, sagte er. — Was für ein anderer Sophist meinst du wol, oder was für dem entgegenwirkende Reden eines Einzelnen können da wol obsiegen? — Keine, glaube ich wol, sprach er. — Freilich nicht, sprach ich, und schon es unternehmen ist grosse Thorheit, denn es geschieht nicht und ist auch nicht geschehen, und hat auch keine Noth dass jemals sollte neben der Anleitung her, welche diese geben, eine andere Richtung zur Tugend in einem Gemüth ausgebildet werden können, in einem menschlichen nämlich; denn göttliches freilich, nach dem Sprichwort, nehme ich aus. Denn das wisse nur, was sich noch irgend rettet, und wird wie es soll bei einer solchen Verfassung der Staaten, davon kannst du ohne sehr zu fehlen immer sagen, ein göttliches Geschikk habe es gerettet. — Auch mir, sagte er, scheint es nicht anders. — So möge493
dir denn, sprach ich, ausser diesem auch noch dies gefallen. — Was doch? — Dass jeglicher von diesen Miethlingen, welche jene für Sophisten ausgeben und für ihre Gegenkünstler halten, nichts anderes lehrt als eben dieselbe Lehre der Menge, welche ihr beliebt wenn sie versammelt ist, und dass er das Weisheit nennt, wie wenn einer eines grossen und starken Ungethüms, was er sich aufzieht, Zorn und Begierden verstehen gelernt hätte, von welcher Seite man sich ihm nahen muss und von welcher es berühren und wann es am wildesten ist oder wieder am zahmsten und wodurch es beides wird, und die Töne die es bei jeder Gelegenheit* von sich giebt, und wiederum durch was für Töne eines andern es besänftiget oder aufgebracht wird, und nachdem er dies alles gelernt durch lange Erfahrung und Umgang es dann Weisheit nennen und als eine Kunst zusammenstellen wollte, um sich zum Lehrer darin aufzuwerfen, und ohne im Grunde der Wahrheit irgend etwas von diesen Vorstellungen und Begierden zu wissen was davon schön ist oder hässlich, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht, doch alle diese Benennungen brauchte für die Vorstellungen des grossen Thieres, das gut nennend, woran es Vergnügen findet, und worüber es sich ärgert das schlecht, eine andere Erklärung hierüber aber nicht zu geben wüsste, als nur dass er das nothwendige gerecht nennte und schön, wie weit aber die Natur des nothwendigen und des guten von einander verschieden sind, das weder je gesehen hätte noch einem andern zu zeigen vermöchte. Ein solcher nun, beim Zeus, dünkt dich der nicht ein ungereimter Erzieher zu sein? — Mich gewiss, sagte er. — Und dünkt dich etwa

von diesem verschieden zu sein, der es für Weisheit hält, der bunten von allerwärts her zusammenströmenden Menge Lust und Unlust gefasst zu haben, sei es nun an der Malerei oder Tonkunst oder an den bürgerlichen Verhältnissen? Denn dass, wenn einer mit solchen verkehrt, ihnen Dichtungen oder andere Kunstwerke ausstellend, oder Dienstleistungen für den Staat, wodurch er sich die Menge zu Herren sezt, mehr als nothwendig diesem die sogenannte Diomedische Nothwendigkeit* entsteht alles zu thun was jene loben, ist klar; dass aber dieses in Wahrheit gut und schön sei, hast du schon jemals einen von ihnen hierüber eine Rechenschaft geben hören, die nicht ganz lächerlich gewesen wäre? — Ich denke wol, sprach er, ich werde es auch niemals hören. — Wenn du dies nun alles wohl bedacht hast, so denke auch noch daran, ob wol das schöne selbst, nicht die vielerlei schönen Dinge, oder auch jegliches andere selbst und nicht die vielen solchen Dinge, jemals der grosse Haufe irgendwie annehmen wird oder daran glauben? — Wol gar nicht, sagte er. — Philosophisch also, sprach ich, kann eine Menge unmöglich sein. — Unmöglich. —
494 Also werden auch nothwendig die Philosophirenden von ihr getadelt werden? — Nothwendig. — Auch von eben diesen Miethlingen, welche, wenn sie mit dem Volke verkehren, gar zu sehr wünschen ihm zu gefallen? — Offenbar. — Hiernach also, was für eine Rettung siehst du für die philosophische Natur, dass sie könne bei ihrem Geschäft verharren und ans Ziel kommen? Bedenke es aber auch aus dem vorigen. Denn wir waren einverstanden, dass Gelehrigkeit, Gedächtniss, Tapferkeit und Edelsinn dieser Natur angehöre. — Ja. — Nun wird doch ein solcher gleich in allen Dingen unter allen der erste sein, zumal wenn sich auch sein Leib der Seele angemessen ausgebildet hat? — Wie sollte er nicht! — Also, denke ich, werden sich Angehörige und Mitbürger seiner, so wie er nur älter wird, bedienen wollen zu ihren Angelegenheiten. — Gewiss. — Also werden sie sich mit Bitten und Ehrenbezeugungen vor ihm beugen, um schon im voraus seine künftige Macht in Beschlag zu nehmen und zu beschmeicheln. — So pflegt es wol, sagte er, zu geschehen. — Was glaubst du nun,* sprach ich, dass ein solcher unter solchen thun werde, zumal wenn er sich in einer angesehenen Stadt findet, und in dieser reich und edel ist und dazu gross und wohlgebaut? wird er nicht mit unbegrenzten Hoffnungen sich anfüllen, und sich tüchtig halten der Hellenen und der Barbaren Angelegenheiten zu leiten, und sich deshalb übermässig erheben, von leerer Einbildung und Ansehn

ohne Einsehn aufgeblasen? — Gar sehr, sagte er. — Wenn nun einem so gestimmten einer ganz bescheiden sich naht und ihm die Wahrheit sagt, dass Einsehn und Vernunft nicht in ihm ist, deren er doch bedarf, und dass diese nicht zu erwerben ist, wenn man nicht dienen will um den Besiz: glaubst du er werde von so grossen Uebeln umgeben gar bereitwillig sein dergleichen anzuhören? — Weit gefehlt wol! sprach er. — Und wenn nun auch einer, sprach ich, vermöge seiner guten Natur und Verwandtschaft mit diesen Reden irgend darauf merkt und umgewendet und zur Philosophie hingezogen wird, was sollen wir glauben, werden jene beginnen die nun glauben müssen seine Dienste und Genossenschaft zu verlieren? Werden sie nicht alles mögliche reden und thun, sowol gegen ihn, damit er ja nicht folge, als auch dem der ihn überredet, damit es ihm ja nicht gelinge, sowol für sich nachstellen als ihm vor dem Volke Kampf ansagen? — Ganz nothwendig, sagte er. — Ist es nun wol möglich, dass ein solcher ein Philosoph werde? — Freilich nicht. — Du siehst also, sprach ich, dass wir 495
nicht Unrecht gesagt haben, dass auch selbst die einzelnen Theile der philosophischen Natur, wenn sie in ungünstige Nahrung kommen, auf gewisse Weise Schuld daran sein können, dass einer dieses Bestreben fahren lässt? und eben so die sogenannten Güter Reichthum und alles solche Zubehör? — Gewiss nicht, sagte er, sondern ganz richtig. — Auf diese Art also, fuhr ich fort, mein Bester, verkommt und verdirbt die edelste Natur für das trefflichste Bestreben, die ohnedies selten genug ist, wie wir sagen. Und aus diesen Männern also kommen sowol die, welche den Staaten und Einzelnen die grössten Uebel zufügen, als auch die, welche das gute, wenn etwa welche hiebei glükklich durchgekommen sind; eine kleinliche Natur aber* kann niemals nichts grosses niemanden, weder einem Staat noch einem Einzelnen, anthun. — Vollkommen wahr, sprach er. — Diese nun, wenn sie so von der Philosophie, die ihnen am meisten ziemte, abkommen und sie unbebaut und unvollendet lassen, leben dann selbst ein ihnen gar nicht angemessenes und auch nicht wahrhaftes Leben; ihr aber, von ihren Angehörigen gleichsam verwaiset, nahen dann Andere unwürdige, und häufen Schimpf und Schande über sie, wie du ja sagst, dass die Ankläger der Philosophie klagen, dass die mit ihr umgehn, zum Theil nichts werth sind, die meisten aber alles schlimme verdienen. — Das ist freilich, antwortete er, was gesagt wird. — Und gar nicht unrecht, sprach ich, wird es gesagt. Denn wenn andere Leutchen nun diese Stelle leer werden sehen, und dass doch viel

schönes von ihr gesagt und vorausgesezt wird: so brechen, wie die aus der Haft in die Tempel fliehen, auch diese gar zu gern aus ihren Künsten heraus in die Philosophie, soviel ihrer die ausgezeichnetsten sind, jeder in seinem Kunststükkchen. Denn, wenn schon es um die Philosophie so steht, immer bleibt ihr doch im Vergleich mit den andern Künsten noch ein ganz edleres Ansehn übrig, welches nun viele anlokkt von unzulänglicher Natur, und die, wie schon ihr Leib verkrüppelt ist durch ihre Künste und Gewerbe, so auch durch das unedle darin der Seele nach ganz verweichlicht und gedrükkt sind. Oder muss es nicht so sein? — Nothwendig. — Sind diese nun wol, sprach ich, viel anders anzusehen, als ein zu Gelde gekommener Arbeiter aus der Schmiede etwa, der ein kleiner kahlköpfiger Kerl, neuerlich erst aus dem Gefängniss gelöst, nun aber wohlgebadet und neu gekleidet und wie ein Bräutigam herausgepuzt, weil sein Herr verarmt und heruntergekommen ist, dessen Tochter heirathen soll? — Nicht viel anders, sagte er. — Was werden die also wol erzeugen? Nicht unächtes
496 und schlechtes? — Ganz nothwendig. — Und wie, wenn nun die der Bildung unwürdig sind, sich ihr nahen und unwürdig mit ihr umgehen, was für Gedanken und Meinungen sollen wir sagen dass diese erzeugen? Nicht solche die in der That verdienen als Sophismen verrufen zu werden, und als nichts ächtes noch wahrhafter Vernunft gemässes in sich enthaltend? — Ganz vollkommen freilich, sagte er. — So bleibt denn, fuhr ich fort, o Adeimantos, nur gar wenig Raum für solche, die würdig mit der Philosophie verkehren, etwa wenn ein edles und wohlgezogenes Gemüth mit in einer Verbannung begriffen ist, und nun, weil niemand da ist der es verderben will, seiner Natur gemäss bei ihr bleiben kann, oder wenn eine grosse Seele in einem gar zu kleinen Staat geboren ist, und dessen Angelegenheiten geringschäzig übersieht; vielleicht auch wol kann einmal von andern Künsten her eine edle Natur, der jene zu geringfügig sind, zu ihr gelangen. Auch wol der unserm Freunde Theages angelegte Zügel vermag etwa einen bei ihr festzuhalten. Denn auch bei ihm war alles übrige darauf angelegt ihn der Philosophie abwendig zu machen; aber seine Kränklichkeit, indem sie ihn von dem öffentlichen Leben ausschliesst, hält ihn fest. Von dem meinigen lohnt es nicht zu reden, dem göttlichen Zeichen, mag es nun sonst schon einem andern oder auch noch keinem zuvor geworden sein. Die nun unter diesen wenigen kosten und gekostet haben, was für eine süsse und herrliche Sache sie ist, und auf der andern Seite die Thorheit der Menge deutlich genug ein-

sehn, und dass, gerade heraus zu sagen an keinem etwas gesundes ist von denen die den Staat bewirthschaften, und kein Verbündeter zu finden mit dem einer der gerechten Sache beispringen und doch durchkommen könnte, sondern, wie einer der unter die wilden Thiere gefallen ist, wer nicht mit Unrecht thun will, da er doch nicht im Stande ist Einer allein allen Wilden Widerstand zu leisten, ehe er für den Staat oder seine Freunde etwas ausrichten könnte, ohne Nuzen für sich und die andern zu Grunde gehen würde — dies alles wohl zu Herzen nehmend wird ein solcher sich ruhig verhalten und sich nur um das seinige bekümmernd, wie einer im Winter, wenn der Wind, Staub und Schlagregen herumtreibt, hinter einer Mauer untertritt, froh sein, wenn er die Andern voll Frevel sieht, nur selbst von Ungerechtigkeit und unheiligen Werken dieses Leben hinzubringen, und beim Abschiede daraus in guter Hoffnung ruhig und zuversichtlich zu scheiden. — Und gewiss, sprach er, ist es nichts geringes, was er ausgerichtet hat, wenn er so scheidet. — Aber auch, antwortete ich, nicht das grösste, weil er eben keinen tauglichen Staat gefunden hat. Denn in einem solchen würde er selbst noch mehr zunehmen, und mit dem sei-497
nigen auch das gemeine Wesen retten.

Die Sache der Philosophie also, weshalb sie so in Verruf gerathen ist, und das mit Unrecht, dünkt mich nun hinreichend erklärt zu sein, wenn du nicht noch anderer Meinung bist. — Hierüber, sprach er, sage ich nichts mehr. Aber welche unter den jezigen Staatsverfassungen meinst du nun sei die ihr angemessene? — Auch gar keine, antwortete ich; sondern das ist eben meine weitere Klage, dass keine unter den jezigen Verfassungen einer philosophischen Natur zusagt, darum wandelt sie sich auch und verändert sich, wie ein ausländischer Same in ein anderes Land gestreut sich nicht zu halten, sondern überwältigt in das einheimische auszuarten pflegt, so kann auch dieses Geschlecht jezt zwar seine eigenthümliche Kraft nicht bewahren, sondern pflegt in eine andere Art abzufallen: wird es aber je den besten Staat finden wie es selbst das beste ist, dann wird es zeigen, dass dies das wahrhaft göttliche ist, alles andere aber nur sehr menschlich war, die Naturen sowol als ihre Bestrebungen. Offenbar also wirst du nun nächstdem fragen, welches dieser Staat ist. — Du hast es nicht getroffen, sagte er; denn nicht das wollte ich, sondern ob es dieser Staat ist, den wir bei Gründung der Stadt beschrieben haben oder ein anderer? — Meistentheils wol, sprach ich, dieser. Und auch das ist damals schon gesagt worden, dass immer etwas im

Staate sein muss, welches denselben Begriff von der Verfassung festhält, den du, der Gesezgeber, bei Feststellung der Gesetze hattest. — Das wurde freilich gesagt, sprach er. — Aber nicht hinreichend erklärt, fuhr ich fort, aus Furcht vor dem was ihr durch eure Einwendungen doch ins Licht gesezt habt, dass es lang und schwierig sein würde auszuführen. Und auch das übrige ist nicht allerdings leicht. — Was doch? — Auf welche Weise ein Staat sich mit der Philosophie befassen muss um nicht unterzugehn. Denn alles grosse ist auch bedenklich, und wie man sagt das schöne in der That schwer. — Dennoch, sagte er, werde unsere Darstellung vollendet, nachdem auch dies noch klar geworden. — Das nicht wollen, sprach ich, soll uns nicht hindern, sondern wem ja, das nicht können; meinen guten Willen wenigstens sollst du mit eignen Augen sehen. Sieh auch jezt gleich wie entschlossen und waghälsig ich im Begriff bin zu sagen, dass ein Staat auf ganz entgegengesezte Art als jezt diese Sache angreifen muss. — Wie das? — Jezt, sprach ich, sind die, welche sie angreifen, fast noch Knaben, und zwischen durch zwischen dem Hauswesen und
498 dem Gewerbe machen sie sich an das schwerste der Sache und treten dann wieder ab, die noch am meisten philosophisch geworden sind. Unter dem schwersten aber verstehe ich was die Reden angeht. Späterhin aber, wenn auch Andere dieses thun, und sie mit herzugerufen werden und Zuhörer sein wollen, denken sie Wunder was das grosses ist, und glauben doch es nur ganz nebenbei thun zu dürfen, gegen das Alter aber erlöschen sie bis auf Wenige um so viel mehr noch als die Herakleiteische Sonne,* da sie sich nicht wieder entzünden. — Wie soll es denn aber sein? fragte er. — Ganz entgegengesezt. Knaben und Kinder müssen sich auch mit kindischer Bildung und Weisheit* zu thun machen, und für ihren Leib, so lange er noch wächst und zur Reife gelangt, vorzüglich Sorge tragen um der Philosophie eine dienstbare Hülfe zu erwerben; kommt hingegen die Lebensstufe heran, in welcher die Seele anfängt sich zu vollenden, dann selbst auf ihren Uebungsplätzen sich anstrengen. Ist aber die Zeit der männlichen Kraft vorüber, und sind sie der Staats- und Kriegsdienste entübrigt, dann endlich müssen sie ganz ungebunden dort weiden und ausser im Vorbeigehn nichts anderes thun, wenn sie glükkselig leben und ein so verbrachtes Leben nach dem Tode durch ein angemessenes Loos dort krönen wollen. — In der That, sagte er, entschlossen, o Sokrates, heisst das gesprochen; nur glaube ich, die meisten Hörer werden dir noch entschlossener entgegenstreben,

und davon auch nicht das mindeste glauben vom Thrasymachos an. — Bringe uns nicht aus einander, sprach ich, mich und den Thrasymachos, die wir eben Freunde geworden sind, und auch vorher nicht Feinde waren. Aber wir wollen nichts unversucht lassen, bis wir entweder diesen und die Andern überredet oder wenigstens bei ihnen etwas im voraus geschafft haben für jenes Leben, wenn sie etwa wieder herkommen und auf solche Reden treffen. — Das ist ja nur ein weniges Zeit, sagte er, für welche du vorsorgst. — Gar keine, sprach ich, im Vergleich mit der ganzen. Dass nun die Menge dem gesagten nicht glaubt, ist kein Wunder. Denn sie haben nie gesehen, dass dieses geschehen wäre, sondern nur etwa dergleichen Redensarten absichtlich einander ähnlich zusammengestellt, nicht aber wie jezt von selbst zusammenfallend; einen Mann aber, nach Vermögen vollkommen der Tugend gleich und ähnlich gebildet, in einem eben solchen Staat durch Wort und That Macht habend, haben sie niemals gesehen, weder Einen noch mehrere. Oder meinst du? — Keineswegs wol. — Und auch schöne und 499
edle Reden, du Herrlicher, haben sie nie ordentlich gehört, welche das wahre angestrengt auf alle Weise suchen um des Erkennens willen, jene Zierlichkeiten aber und Spizfindigkeiten, welche auf nichts anders abzwekken als auf Rechthaberei und Streit sowol vor Gericht als im geselligen Zusammensein, nur gar von weitem begrüssen. — Auch die freilich nicht, sagte er. — Deshalb also, sprach ich, und wiewol wir schon damals dies voraussahen und befürchteten, haben wir doch von der Wahrheit genöthiget ausgesprochen, dass weder ein Staat noch eine Verfassung noch auch ein einzelner Mann eben so jemals vollkommen werden könne, bis diesen wenigen Philosophen, die nicht für böse sondern für unnüz jezt ausgeschrieen sind, eine Nothwendigkeit sich ergiebt, sie mögen nun wollen oder nicht, sich des Staates anzunehmen, und dem Staat eine ihnen zu gehorchen,* oder bis den Söhnen derer, die jezt die Obergewalt und das Königthum inne haben oder ihnen selbst durch eine göttliche Eingebung wahre Liebe zu wahrer Philosophie eingeflösst wird. Dass nun eines von diesen beiden oder beides unmöglich sei, dafür gestehe ich keinen Grund zu haben. Denn sonst würden wir mit Recht ausgelacht, dass wir umsonst fromme Wünsche redeten. — Oder ist es nicht so? — Allerdings. — Wenn jedoch den in der Philosophie vollendeten jemals eine Nothwendigkeit sich des Staates anzunehmen entweder irgend entstanden ist in der unendlichen vergangenen Zeit oder auch jezt für sie besteht in irgend einer barbarischen weit ausserhalb unseres

Gesichtskreises gelegenen Gegend, oder irgend wann in der Folge entstehen wird: für diesen Fall sind wir bereit mit Gründen durchzufechten, dass diese beschriebene Verfassung bestanden hat oder besteht oder bestehen wird, wenn diese Muse sich eines Staates bemächtiget. Denn unmöglich ist sie nicht, noch bringen wir unmögliches vor, schweres aber, das geben wir selbst zu. — Auch mir, sagte er, scheint es so. — Den Leuten aber, sprach ich, wirst du wieder sagen, scheint es nicht so? — Vielleicht, sagte er. — Du Herrlicher, sprach ich, klage auch nur die Leute nicht so sehr an. Sie werden schon eine andere Meinung bekommen, wenn du nicht rechthaberisch sondern mit freundlicher Zusprache, und indem du die Wissbegierde von jenen Verläumdungen entledigst, ihnen zeigest, was für welche du Philosophen nennst, und ihnen wie jezt
500 eben ihre Natur und ihre Bestrebungen beschreibst, damit sie nicht glauben du meinest dieselben, die sie meinen. Und wenn sie es so ansehen,* wirst du wol selbst sagen, dass sie eine andre Meinung fassen und anders antworten werden. Oder glaubst du gegen den nicht heftigen werde einer zürnen und den nicht missgünstigen einer beneiden, der doch selbst sanft und neidlos ist? Ich wenigstens will dir zuvorkommend sagen, dass ich glaube nur in Wenigen, nicht in der Menge, wohne eine so herbe Natur. — Das glaube auch ich gewiss mit dir, sagte er. — Glaubst du etwa auch dieses mit, dass an der widrigen Gesinnung der Menge gegen die Philosophie jene Schuld haben, die ungebührlicherweise von aussen hineingeschwärmt sind, und nun sie schmähen und sich feindselig beweisen und immer von den Personen reden was der Philosophie gar nicht geziemt. — Gar sehr gewiss. — Denn wer in der That seine Gedanken auf das Seiende richtet, o Adeimantos, hat ja wol nicht Zeit hinunter zu blikken auf das Treiben der Menschen und im Streit gegen sie sich mit Eifersucht und Widerwillen anzufüllen; sondern auf wohlgeordnetes und sich immer gleich bleibendes schauend, was unter sich kein Unrecht thut oder leidet, sondern nach Ordnung und Regel sich verhält, werden solche auch dieses nachahmen und sich dem nach Vermögen ähnlich bilden. Oder meinst du, es gebe eine Möglichkeit, dass einer das, womit er gern umgeht, nicht nachahme? — Unmöglich, sagte er. — Der Philosoph also, der mit dem göttlichen und geregelten umgeht, wird auch geregelt und göttlich, soweit es nur dem Menschen möglich ist. Verläumdung aber giebt es überall viel. — Allerdings freilich. — Wenn ihm nun, fuhr ich fort, eine Nothwendigkeit entsteht, zu

versuchen wie er das was er dort sieht auch in der Menschen Sitten einbilden könne, im einzelnen sowol als öffentlichen Leben, um nicht nur sich allein zu bilden; glaubst du er werde ein schlechter Bildner zur Besonnenheit und Gerechtigkeit sein und zu jeder volksmässigen Tugend? — Keinesweges, sprach er. — Also wenn die Leute nur gewahr werden, dass wir die Wahrheit von jenem sagen, werden sie dann doch den Philosophen böse sein und uns den Glauben verweigern, wenn wir sagen, dass ein Staat nicht glükkselig sein könne, wenn ihn nicht diese des göttlichen Urbildes sich bedienenden Zeichner entworfen haben? — Sie werden wol nicht böse sein, sprach er, wenn sie es gewahr geworden sind. Aber welches sagst du nun sei die Art des Entwurfs? — Wenn sie nun, sprach ich, wie eine Tafel den Staat und 501
die Gemüther der Menschen zur Hand nehmen, werden sie sie wol zuvörderst rein machen müssen, was gar nicht eben leicht ist. Denn das weisst du wol, dass sie sich gleich dadurch von den andern unterscheiden werden, dass sie weder mit Einzelnen noch mit dem Staat sich ehe würden befassen noch Geseze geben wollen, bis sie ihn rein überkommen oder selbst gereinigt haben. — Und wol mit Recht, sagte er. — Nächstdem nun glaubst du wol werden sie den Grundriss der Staatsverfassung vorzeichnen? — Was anders! — Hienach, denke ich, wenn sie sich an die Arbeit gehen, werden sie wol häufig auf beides hinsehn, auf das in der Natur gerechte schöne besonnene und alles dergleichen, und dann auch wieder auf jenes bei den Menschen vorhandene,* und werden mischend und zusammensezend aus ihren Bestrebungen das mannhafte hineinbilden nach Maassgabe jenes, was auch Homeros schon, wo es sich unter den Menschen findet, das göttliche und gottgleiche genannt hat. — Richtig, sagte er. — Und so werden sie wol, denke ich, einiges auslöschen, einiges wieder einzeichnen, bis sie möglichst menschliche Sitten, soviel es sein kann, gottgefällig gemacht haben. — Die schönste Zeichnung, sagte er, wäre dies wenigstens. — Ueberzeugen wir nun wol, sprach ich, jene, von denen du sagtest sie würden in geschlossenen Reihen gegen uns angehen, dass ein solcher Zeichner des Staats derjenige ist, den wir damals gegen sie lobten und um deswillen sie uns böse wurden, dass wir ihm die Staaten übergeben wollten? und werden sie lieber,* wenn sie es jezt hören, etwas sanfter sein? — Bei weitem wol, sprach er, wenn sie bei Sinnen sind. — Wie sollten sie es auch eigentlich anzweifeln? Etwa so, dass die Philosophen nicht das Seiende und die Wahrheit liebten? — Das wäre ja ungereimt!

sagte er. — Aber etwa dass die Natur von diesen, wie wir sie beschrieben haben, nicht dem edelsten verwandt wäre? — Auch das nicht. — Wie? oder dass eine solche, wenn sie zu den ihr gebührenden Beschäftigungen gelangt, nicht vollkommen trefflich und philosophisch werden müsse, wenn irgend eine? oder werden sie dies lieber von jenen sagen die wir ausgeschlossen haben? — Wol nicht! — Wird es sie also noch erbittern, wenn wir sagen, dass, ehe sich das philosophische Geschlecht eines Staates bemächtiget, weder für den Staat noch die Bürger des Unheils ein Ende sein wird, noch die Verfassung, die wir in unserer Rede nur dichten, in wirkliche Erfüllung gehn kann? — Weniger wol vielleicht sagte er. — Sagen wir nicht lieber, sprach ich, sie würden es nicht nur weniger sein, sondern ganz und gar besänftigt und überzeugt worden zu sein würden sie nun, wenn auch nur aus Schaam
502 eingestehn? — Allerdings, sagte er. — Diese also, sprach ich, sollen uns nun überzeugt sein. Sollte aber das wol jemand bezweifeln, dass nicht Söhne von Königen oder Gewalthabern könnten geboren werden mit philosophischer Natur? — Wol niemand, sagte er. — Dass es aber, wenn sie so geboren sind, ganz natürlich sei, dass sie werden verdorben werden, könnte wol einer sagen. Denn dass es für sie schwer ist, sich zu retten, geben auch wir zu; dass aber in aller Zeit auch nicht einer sollte können gerettet werden, könnte das wol jemand behaupten? — Und wie? — Aber, sprach ich, Ein solcher, der einen folgsamen Staat findet, ist ja genug um alles ins Werk zu richten was jezt so unglaublich gefunden wird. — Freilich genug, sagte er. — Denn wenn ein Regierender, sprach ich, die Geseze und Einrichtungen einführt, die wir durchgegangen sind: so ist es doch wol gar nicht unmöglich, dass die Bürger sie werden befolgen wollen. — Nicht im mindesten! — Denn dass, was uns gefällt, auch Andern gefalle, ist denn das etwas so wunderbares und unmögliches? — Das denke ich wenigstens nicht, sprach er. — Dass es aber, wenn nur möglich, das beste wäre, dies, denke ich, haben wir in dem vorigen zur Genüge gezeigt. — Zur Genüge. — Nun also scheint es kommt heraus, was die Gesezgebung betrifft, dass das beste wäre, wenn das geschähe was wir sagen, dass es aber schwerlich geschehen kann, indessen doch auch nicht unmöglich ist. — Das folgt freilich, sagte er. —

Also, nachdem wir dieses mit Mühe zu Ende gebracht, ist auch das übrige noch vorzutragen, auf welche Weise und durch welche Kenntnisse und Fertigkeiten die Retter der Verfassung sich

bilden werden, und in welchem Alter jeder jedes ergreifen. — Das ist noch vorzutragen, sagte er. — Also war auch das wol nichts kluges, sprach ich, dass ich anfänglich die Schwierigkeiten in der Art zu den Frauen zu gelangen und die Kindererzeugung und die Einsezung der Obrigkeiten ausgelassen, weil ich wusste, wie vielen Widerspruch erregend und wie schwierig zu bewerkstelligen die vollkommen richtige sei; denn nun ist es nichts weniger doch gekommen, dass ich sie habe beschreiben gemusst. Was nun die Frauen und Kinder betrifft, das ist schon beendigt, das aber von den Obrigkeiten müssen wir noch einmal wie von vorn vornehmen. Wir sagten aber, wenn du dich erinnerst, sie müssten sich als Vaterlandsliebende zeigen, geprüft durch Lust und Unlust, dass sie diese Gesinnung weder in Beschwerde noch Furcht noch bei 503
irgend anderen Veranlassungen fahren liessen, oder wer das nicht könne, sei zu verwerfen; wer aber überall ohne Schaden hervorgehe wie im Feuer geprüftes Gold, der sei zum Regenten zu bestellen, und ihm Preis und Ehre zu verleihen im Leben und im Tode. Das war es was gesagt wurde, indem die Rede sich verdekkt an der Seite vorbeischlich, aus Furcht das aufzuregen, was uns jezt bevorsteht. — Vollkommen richtig, sagte er, denn ich erinnere mich wol. — Ich trug nämlich Bedenken, o Lieber, sagte ich, auszusprechen was nun doch gewagt ist, und jezt sei denn dieses schon gewagt zu sagen, dass man zu den obersten Hütern die Philosophen bestellen muss. — Das sei erklärt, sagte er. — Bedenke nun, wie natürlich es ist, dass du deren gar wenige haben wirst. Denn der Natur, welche wir beschrieben haben, einzelne Theile wollen sich schon selten zusammenfinden, sondern erzeugen sich gewöhnlich nur zerstreut. — Wie meinst du das? sagte er. — Die gelehrigen und gedächtnissreichen und geistesgegenwärtigen und scharfsinnigen und was damit zusammenhängt, weisst du wol, pflegen eben nicht, so wie auch die von kühner und grossartiger Gesinnung, zugleich auch so geartet zu sein, dass sie sittsam in Ruhe und Gleichmässigkeit leben wollen; sondern die solchen werden von ihrem raschen Geiste getrieben wohin es sich trifft, und alles beharrlichen sind sie baar. — Richtig, sagte er. — Und wiederum die beharrlichen und nicht leicht veränderlichen Gemüther, auf die man sich am meisten als zuverlässig verlassen könnte, und die im Kriege schwerbeweglich sind von der Furcht, verhalten sich zum Lernen auch eben so; sie sind schwer beweglich und schwer fassend, wie betäubt und gleich voll Schlaf und Gähnen wenn sie dergleichen etwas durcharbeiten sollen. —

So ist es, sagte er. — Wir aber sagten, sie müssten in beiden gut und schön versehen sein, oder es dürfte einer auch weder an der höchsten Bildung Theil bekommen noch an der höchsten Ehre und Gewalt. — Richtig, sagte er. — Glaubst du nun nicht, dass das selten werde der Fall sein? — Wie sollte es nicht! — Man muss sie also prüfen durch, was wir damals schon sagten, Anstrengung und Furcht und Lust, jezt aber sagen wir auch noch, was wir damals ausliessen, dass man sie in vielerlei Kenntnissen üben müsse, um zu sehen ob sie auch im Stande sind in den schwersten Forschungen auszuhalten, oder ob sie hier die Flucht ergreifen, wie andere sich anderwärts davon machen. — So zieme
504 es sich allerdings, sagte er, sie zu prüfen. Aber welches hältst du für die schwierigsten Forschungen? — Du erinnerst dich doch, sprach ich, dass wir dreierlei in der Seele unterschieden und daraus ermittelt hatten in Beziehung auf Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit, was jedes von diesen wäre. Oder nicht? — Wenn ich mich dessen nicht erinnerte, sagte er, verdiente ich ja gar nicht das übrige zu hören. — Auch was vor diesem gesagt war? — Welches doch? — Wir sagten ja, um dieses auf das allervollkommenste einzusehn gebe es einen anderen weiteren Gang, den man machen müsse, wenn es so deutlich werden solle; Beweise aber, die mit dem vorher gesagten zusammenhingen, könnten wir so auch anknüpfen, und ihr sagtet, das reiche hin. So wurde demnach dies damals erklärt mit nach meiner Meinung mangelhafter Genauigkeit, wenn aber für euch befriedigend, so mögt ihr das sagen. — Mir wenigstens, sagte er, schien es angemessen, und so auch den Andern. — Aber Freund, sprach ich, wenn in dergleichen das Maass auch nur im mindesten hinter dem rechten zurükkbleibt, ist es gar nicht mehr angemessen; denn unvollständiges ist nichts das Maass von irgend etwas. Allein manche glauben bisweilen es sei schon hinreichend so und bedürfe nicht noch weiter untersucht zu werden. — Freilich, sagte er, begegnet das sehr vielen aus Trägheit. — Aber mit dieser, sprach ich, soll doch der Hüter des Staates und der Geseze am wenigsten zu schaffen haben. — Natürlich, sprach er. — Ein solcher also, Freund, sagte ich, muss den weiteren Weg gehen und sich nicht minder im Forschen anstrengen als in Leibesübungen, oder, wie wir eben sagten, er wird die grösste Einsicht und die ihm am eigenthümlichsten zukommt nie zu Stande bringen. — Ist denn dieses, sagte er, nicht die grösste? sondern giebt es noch grösseres als die Gerechtigkeit, und was wir damals durchgingen? — Auch grösseres noch,

sprach ich; aber auch schon von diesem muss er nicht wie wir jezt nur einen Umriss schauen, sondern die allervollständigste Ausarbeitung nicht unterlassen. Oder ist es nicht lächerlich, in andern unbedeutenden Dingen alles zu thun und sich anzustrengen um sie auf das genaueste und reinste zu haben, in dem grössten aber nicht auch die grösste Genauigkeit zu fordern? — Das ist freilich, sagte er, ein ganz würdiger Gedanke.* Aber was du nun meinst unter der grössten Einsicht und worauf sie sich bezieht, meinst du jemand werde ablassen dich nicht danach zu fragen? — Nicht eben, sprach ich. Also frage nur auch du. Auf jeden Fall hast du es schon nicht selten gehört, und entweder denkst du nur eben nicht daran, oder du hast wieder im Sinne mich zu fassen und mir Schwierigkeiten zu machen. Ich glaube aber eher das leztere. Denn dass die Idee des guten die grösste Einsicht ist, hast du schon505 vielfältig gehört, als durch welche erst das gerechte und alles was sonst Gebrauch von ihr macht nüzlich und heilsam wird. Und auch jezt weisst du wol gewiss, dass ich dies sagen will, und noch überdies, dass wir sie nicht hinreichend kennen; wenn wir sie aber nicht kennen, weisst du wol, dass, wenn wir auch ohne sie alles andere noch so gut wüssten, es uns doch nicht hilft, wie auch nicht, wenn wir etwas hätten ohne das gute. Oder meinst du, es helfe uns etwas alle Habe zu haben, nur die gute nicht? oder alles zu verstehn, ohne das gute, schönes und gutes aber nichts zu verstehn? — Beim Zeus, ich nicht, sagte er. — Aber das weisst du ja doch wol auch,* dass der Menge die Lust das gute zu sein scheint, denen aber, die sich mehr wissen, die Einsicht. — Wie sollte ich nicht! — Und, Lieber, dass die dieses meinenden nicht zu zeigen wissen, welche Einsicht, sondern am Ende genöthiget werden zu sagen die des guten. — Und das gar lächerlich, sagte er. — Wie sollte es nicht, sprach ich, wenn sie uns erst vorwerfen, dass wir das gute nicht kennen, und dann doch wieder mit uns reden als kennten wir es; denn sie sagen es sei die Einsicht des guten, als verständen wir nun wieder was sie meinen, wenn sie das Wort gut aussprechen. — Ganz richtig, sagte er. — Und wie? die das gute als die Lust erklären, sind die etwa weniger irrig als die ändern, oder werden sie nicht auch genöthigt zu gestehen, es gebe schlechte Lust? — Gar sehr. — Also kommt heraus, denke ich, dass sie gestehen, gutes und schlechtes sei dasselbe. Oder nicht? — Wie anders! — Also dass es vielen und grossen Streit darüber giebt, ist offenbar. — Wie sollte es nicht! — Und ist nicht auch das klar, dass von gerech-

tem und schönem viele nur was so scheint, wenn es auch nicht ist, thun und haben wollen und dafür angesehen sein. Gutes aber genügt niemanden nur scheinbares zu haben, sondern jeder sucht was gut ist, und den Schein verachtet hiebei schon jeder. — Freilich, sagte er. — Was also jede Seele anstrebt und um deswillen alles thut, ahnend es gebe so etwas, aber doch nur schwankend und nicht recht treffen könnend was es wol ist, noch zu einer festen Ueberzeugung gelangend wie auch bei andern Dingen, daher aber auch anderes mit verfehlt, was irgend nuz wäre: sollen über diese so wichtige Sache auch jene besten im Staat so im dunkeln
506 sein, in deren Hände wir alles geben wollen? — Wol am wenigsten, sagte er. — Ich wenigstens glaube, fuhr ich fort, dass gerechtes und schönes, wenn nicht gewusst in wiefern beides auch gut ist, eben keinen sonderlichen Hüter haben werden an dem der dies nicht weiss; mir aber ahnet, dass auch jenes beides selbst niemand vorher genau erkennen werde. — Und gar recht ahnet dir, sagte er. — Also unsere Verfassung wird vollständig geordnet sein, wenn ein Hüter, der dieser Dinge kundig ist, die Aufsicht über sie führt? — Nothwendig, sagte er. Aber du, o Sokrates, sagst denn du Erkenntniss sei das gute oder Lust, oder ein anderes als beides? — Du trefflicher Mann, sprach ich, dir sah ich es schon lange an, dass du nicht genug haben würdest an dem, was Andere hierüber meinen. — Es scheint mir auch nicht recht, sagte er, o Sokrates, dass man nur Anderer Lehren hierüber soll vorzutragen wissen, seine eigene aber nicht, zumal wenn man so lange Zeit sich hiemit beschäftiget hat. — Wie? sprach ich, dünkt dich denn das recht, was einer nicht weiss, darüber doch zu reden als wisse er es? — Keinesweges wol, sagte er, als wisse er es; wol aber soll er als Meinung vortragen wollen, was er darüber meint. — Wie? fuhr ich fort, hast du es denn den Meinungen ohne Erkenntniss nicht abgemerkt, wie etwas schmähliches sie alle sind, da ja die besten von ihnen blind sind? oder dünken dich die ohne Vernunft doch etwas richtig vorstellen besser zu sein als Blinde, die auch ihren Weg richtig treffen? — Gar nicht, sagte er. — Du willst also schmähliches sehen, blindes und krummes, da du von Andern klares und schönes hören kannst? — Dass du uns beim Zeus, o Sokrates, sprach Glaukon, nur nicht noch am Ende im Stich lässest. Denn wir wollen zufrieden sein, wenn du auch nur eben so, wie du über die Gerechtigkeit und Besonnenheit und das übrige geredet hast, auch über das gute reden willst. — Auch ich, sprach ich, lieber Freund, wollte gar sehr zufrieden sein! aber

dass ich es nur nicht unvermögend bin, und wenn ich es dann doch versuche, mich ungeschikkt gebehrde und euch zu lachen mache! Allein, ihr Herrlichen, was das gute selbst ist, wollen wir für jezt doch lassen; denn es scheint mir für unsern jezigen Anlauf viel zu weit auch nur bis zu dem zu kommen, was ich jezt darüber denke. Was mir aber als ein Sprössling und zwar als ein sehr ähnlicher des guten erscheint, will ich euch sagen, wenn es euch auch so recht ist; wo nicht, so wollen wir es lassen. — Nein, sprach er, sage es nur; und des Vaters Beschreibung magst du uns ein andermal entrichten. — Ich wollte, sagte ich, dass ich euch die ganze Schuld zahlen und ihr sie einstreichen könntet, und nicht wie jezt nur die Zinsen.* Diesen Zins also und Sprössling des guten nehmt für jezt auf Abschlag. Hütet euch jedoch, 507
dass ich euch nicht wider Willen mit einer verfälschten Rechnung über diese Zinsen hintergehe. — Wir wollen uns schon, sagte er, nach Möglichkeit hüten; sage nur an! — Nachdem ich euch, sagte ich, werde zum Anerkenntniss und in Erinnerung gebracht haben das im vorigen gesagte und auch sonst schon oft erklärte. — Welches denn? fragte er. — Vieles schöne, sprach ich, und vieles gute was einzeln so sei nehmen wir doch an, und bestimmen es uns durch Erklärung. — Das nehmen wir an. — Dann aber auch wieder das schöne selbst und das gute selbst und so auch alles was wir vorher als vieles sezten, sezen wir als Eine Idee eines jeden, und nennen es jegliches was es ist. — So ist es. — Und von jenem vielen sagen wir, dass es gesehen werde aber nicht gedacht; von den Ideen hingegen, dass sie gedacht werden aber nicht gesehen. — Auf alle Weise freilich. — Womit nun an uns sehen wir das gesehene? — Mit dem Gesicht, sagte er. — Nicht auch eben so, sprach ich, mit dem Gehör das gehörte, und so mit den übrigen Sinnen alles wahrnehmbare? — Freilich. — Hast du auch wol den Bildner der Sinne beachtet, wie er das Vermögen des Sehens und Gesehenwerdens bei weitem am köstlichsten gebildet hat? — Nicht eben, sagte er. — Also betrachte es so. Bedürfen wol das Gehör und die Stimme noch ein anderes Wesen, damit jenes höre und diese gehört werde, so dass, wenn dieses dritte nicht da ist, jenes nicht hören kann und diese nicht gehört werden? — Keines, sagte er. — Und ich glaube, sprach ich, dass auch die meisten andern, um nicht zu sagen alle, dergleichen nichts bedürfen. Oder weisst du einen anzuführen? — Ich keinen, sagte er. — Aber das Gesicht und das sichtbare, merkst du nicht, dass die eines solchen be-

dürfen? — Wie so? — Wenn auch in den Augen Gesicht ist, und wer sie hat versucht es zu gebrauchen, und wenn auch Farbe für sie da ist: so weisst du wol, wenn nicht ein drittes Wesen hinzukommt, welches eigens hiezu da ist seiner Natur nach, dass dann das Gesicht doch nichts sehen wird, und die Farben werden unsichtbar bleiben. — Welches ist denn dieses, was du meinst? fragte er. — Was du, sprach ich, das Licht nennst. — Du hast Recht, sagte er. — Also sind durch eine nicht geringe Sache der Sinn des Gesichts und das Vermögen des Gesehenwerdens mit
508einem köstlicheren Bande als die anderen solchen Verknüpfungen an einander gebunden, wenn doch das Licht nichts unedles ist. — Weit gefehlt wol dass es das sein sollte. — Und von welchen unter den Göttern des Himmels sagst du wol, dass dieses abhänge, dessen Licht mache dass unser Gesicht auf das schönste sieht und dass das sichtbare gesehen wird. — Denselbigen, sagte er, den auch du und jedermann; denn offenbar fragst du doch nach der Sonne. — Verhält sich nun das Gesicht so zu diesem Gott? — Wie? — Das Gesicht ist nicht die Sonne, weder es selbst noch auch das worin es sich befindet, und was wir Auge nennen. — Freilich nicht. — Aber das sonnenähnlichste denke ich ist es doch unter allen Werkzeugen der Wahrnehmung. — Bei weitem. — Und auch das Vermögen, welches es hat, besizt es doch als einen von jenem Gott ihm mitgetheilten Ausfluss. — Allerdings. — So auch die Sonne ist nicht das Gesicht, aber als die Ursache davon wird sie von eben demselben gesehen. — So ist es, sprach er. — Und eben diese nun, sprach ich, sage nur dass ich verstehe unter jenem Sprössling des guten, welchen das gute nach der Aehnlichkeit mit sich gezeugt hat, so dass wie jenes selbst in dem Gebiet des denkbaren zu dem Denken und dem gedachten sich verhält, so diese in dem des sichtbaren zu dem Gesicht und dem gesehenen. — Wie? sagte er, zeige mir das noch genauer. — Die Augen, sprach ich, weisst du wol, wenn sie einer nicht auf solche Dinge richtet, auf deren Oberfläche das Tageslicht fällt, sondern auf die nächtlicher Schimmer: so sind sie blöde und scheinen beinahe blind, als ob keine reine Sehkraft in ihnen wäre? — Ganz recht, sagte er. — Wenn aber, denke ich, auf das was die Sonne bescheint: dann sehen sie deutlich, und es zeigt sich, dass in eben diesen Augen die Sehkraft wohnt. — Freilich. — Eben so nun betrachte dasselbe auch an der Seele. Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das seiende glänzt: so bemerkt und er-

kennt sie es, und es zeigt sich dass sie Vernunft hat. Wenn aber auf das mit Finsterniss gemischte, das entstehende und vergehende: so meint sie nur und ihr Gesicht verdunkelt sich so, dass sie ihre Vorstellungen bald so bald so herumwirft, und wiederum aussieht, als ob sie keine Vernunft hätte. — Das thut sie freilich. — Dieses also, was dem erkennbaren Wahrheit mittheilt und dem erkennenden das Vermögen hergiebt, sage sei die Idee des guten; aber wie sie der Erkenntniss und der Wahrheit als welche erkannt wird, Ursache zwar ist: so wirst du doch, so schön auch diese beide sind, Erkenntniss und Wahrheit, doch nur, wenn du dir jenes als ein anderes und noch schöneres als beide denkst, richtig denken. Erkenntniss aber und Wahrheit, so wie dort Licht und 509
Gesicht für sonnenartig zu halten zwar recht war, für die Sonne selbst aber nicht recht, so ist auch hier diese beiden für gutartig zu halten zwar recht, für das gute selbst aber gleichviel welches von beiden anzusehen nicht recht, sondern noch höher ist die Beschaffenheit des guten zu schäzen. — Eine überschwängliche Schönheit, sagte er, verkündigest du, wenn es Erkenntniss und Wahrheit hervorbringt, selbst aber noch über diesen steht an Schönheit. Für Lust also hältst du es doch gewiss nicht. — Frevle nicht! sprach ich, sondern betrachte sein Ebenbild noch weiter so. — Wie? — Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachsthum und Nahrung, ohnerachtet sie selbst nicht das Werden ist. — Wie sollte sie das sein! — Eben so nun sage auch, dass dem erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt. — Da sagte Glaukon sehr komisch, Apoll das ist ein wundervolles Uebertreffen! — Du bist eben, sprach ich, selbst Schuld daran, indem du mich gezwungen hast zu sagen was mir davon dünkt. — Und dass du nur ja nicht aufhörst, sagte er, wenigstens nicht bis du die Aehnlichkeit mit der Sonne noch weiter durchgenommen hast, wenn noch etwas zurükk ist. — Gewiss, sagte ich, ist noch mancherlei zurükk. — So lasse nur ja, sagte er, auch nicht das kleinste aus. — Ich werde wol, denke ich, gar vieles auslassen müssen; indess soviel für jezt möglich ist, davon will ich mit Willen nichts übergehen. — Ja nicht, sagte er. — Merke also, sprach ich, wie wir sagen, dass dieses zwei sind und dass sie herrschen, das eine

über das denkbare Geschlecht und Gebiet, das andere über das sichtbare, damit du nicht, wenn ich sage über den Himmel,* meinest ich wolle in Worten spielen. Also diese beiden Arten hast du nun, das denkbare und sichtbare. — Die habe ich. — So nimm nun wie von einer in zwei getheilten Linie die ungleichen Theile, und theile wiederum jeden Theil nach demselben Verhältniss das Geschlecht des sichtbaren und das des denkbaren: so giebt dir vermöge des Verhältnisses von Deutlichkeit und Unbestimmtheit in dem sichtbaren der eine Abschnitt Bilder. Ich nenne aber Bilder zuerst die Schatten, dann die Erscheinungen im Wasser und die
510 sich auf allen dichten glatten und glänzenden Flächen finden und alle dergleichen, wenn du es verstehst. — Ich verstehe es. — Und als den andern Abschnitt seze das, dem diese gleichen, nämlich die Thiere bei uns und das gesammte Gewächsreich und alle Arten des künstlich gearbeiteten. — Das seze ich, sagte er. — Wirst du auch die Sache selbst* behaupten wollen, sprach ich, dass in Bezug auf Wahrheit und nicht, wie sich das vorstellbare von dem erkennbaren unterscheidet, so auch das nachgebildete von dem welchem es nachgebildet ist? — Das möchte ich gar sehr, sagte er. — So betrachte nun auch die Theilung des denkbaren wie dies zu theilen ist. — Wonach also? — Sofern den einen Theil die Seele genöthiget ist, indem sie das damals abgeschnittene als Bilder gebraucht, zu suchen von Voraussezungen aus nicht zum Anfange zurükkschreitend, sondern nach dem Ende hin, den andern hingegen auch von Voraussezungen ausgehend, aber zu dem keiner Voraussezung weiter bedürfenden Anfang hin, und indem sie ohne die bei jenem angewendeten Bilder mit den Begriffen selbst verfährt. — Dieses, sagte er, was du da erklärst, habe ich nicht gehörig verstanden. — Hernach aber, sprach ich; denn wenn folgendes noch vorangeschikkt ist, wirst du es leichter verstehen. Denn ich denke du weisst, dass die, welche sich mit der Messkunst und den Rechnungen und dergleichen abgeben, das gerade und ungerade und die Gestalten und die drei Arten der Winkel und was dem sonst verwandt ist in jeder Verfahrungsart voraussezend, nachdem sie dies als wissend zum Grunde gelegt keine Rechenschaft weiter darüber weder sich noch andern geben zu dürfen glauben, als sei dies schon allen deutlich, sondern hievon beginnend gleich das weitere ausführen und dann folgerechterweise bei dem anlangen, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren. — Allerdings, sagte er, dies ja weiss ich. — Auch dass sie sich der sicht-

baren Gestalten bedienen und immer auf diese ihre Reden beziehen, ohnerachtet sie nicht von diesen handeln, sondern von jenem, dem diese gleichen, und um des Vierekks selbst willen und seiner Diagonale ihre Beweise führen, nicht um deswillen welches sie zeichnen, und so auch sonst überall dasjenige selbst was sie nachbilden und abzeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder im Wasser giebt, deren sie sich zwar als Bilder bedienen, immer aber jenes selbst zu erkennen trachten, was man nicht anders sehen kann als mit dem Verständniss. — Du hast Recht, sagte er. — Diese Gattung also sagte ich allerdings sei auch erkennbares,* die Seele aber 511
sei genöthiget bei der Untersuchung derselben sich der Voraussezung zu bedienen, nicht so dass sie zum Anfang zurükkgeht, weil sie sich nämlich über die Voraussezungen hinauf nicht versteigen kann, sondern so dass sie sich dessen als Bilder bedient, was von den unteren Dingen dargestellt wird, und zwar derer die im Vergleich mit den andern als hell und klar verherrlicht und in Ehren gehalten werden. — Ich verstehe, sagte er, dass du meinst, was zur Geometrie und den ihr verwandten Künsten gehört. — So verstehe denn auch, dass ich unter dem andern Theil des denkbaren dasjenige meine, was die Vernunft unmittelbar ergreift, indem sie mittelst des dialektischen Vermögens Voraussezungen macht, nicht als Anfänge,* sondern wahrhaft Voraussezungen als Einschritt und Anlauf, damit sie bis zum Aufhören aller Voraussezung an den Anfang von allem gelangend, diesen ergreife, und so wiederum, sich an alles haltend was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überall irgend etwas sinnlich wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen, gelange. — Ich verstehe, sagte er, zwar noch nicht genau, denn du scheinst mir gar vielerlei zu sagen, doch aber dass du bestimmen willst, was vermittelst der dialektischen Wissenschaft von dem seienden und denkbaren geschaut werde, sei sicherer als was von den eigentlich so genannten Wissenschaften, deren Anfänge Voraussezungen sind, welche dann die Betrachtenden mit dem Verstande und nicht mit den Sinnen betrachten müssen. Weil sie aber ihre Betrachtung nicht so anstellen, dass sie bis zu den Anfängen zurükkgehen, sondern nur von den Annahmen aus: so scheinen sie dir keine Vernunfterkenntniss davon zu haben, obgleich, ginge man vom Anfange aus, sie ebenfalls erkennbar wären. Verstand aber scheinst du mir die Fertigkeit der Messkünstler und was dem ähnlich ist

zu nennen, als etwas zwischen der blossen Vorstellung und der Vernunfterkenntniss zwischen inne liegendes. — Vollkommen richtig, sprach ich, hast du es aufgefasst! Und nun nimm mir auch die diesen vier Theilen zugehörigen Zustände der Seele dazu, die Vernunfteinsicht dem obersten, die Verstandesgewissheit dem zweiten, dem dritten aber weise den Glauben an und dem vierten die Wahrscheinlichkeit; und ordne sie dir nach dem Verhältniss, dass soviel das, worauf sie sich beziehn, an der Wahrheit Theil hat, soviel auch jedem von ihnen Gewissheit zukomme. — Ich verstehe, sagte er, und räume es ein, und ordne sie wie du sagst.

SIEBENTES BUCH.

Nächstdem, sprach ich, vergleiche dir unsere Natur in Bezug 514
auf Bildung und Unbildung folgendem Zustande. Sieh nämlich Menschen wie in einer unterirdischen höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle hat. In dieser seien sie von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so dass sie auf demselben Flekk bleiben und auch nur nach vorne hin* sehen, den Kopf aber herumzudrehen der Fessel wegen nicht vermögend sind. Licht aber haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen geht oben her ein Weg, längs diesem sieh eine Mauer aufgeführt, wie die Schranken welche die Gaukler vor den Zuschauern sich erbauen, über welche herüber sie ihre Kunststükke zeigen. — Ich sehe, sagte er. — Sieh nun längs dieser Mauer Menschen allerlei Gefässe tragen, die über die Mauer herüber ragen, und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne Bilder und von allerlei Arbeit; Einige, wie natürlich, re- 515
den dabei, andere schweigen. — Ein gar wunderliches Bild, sprach er, stellst du dar und wunderliche Gefangene. — Uns ganz ähnliche, entgegnete ich. Denn zuerst, meinest du wol, dass dergleichen Menschen von sich selbst und von einander etwas anderes zu sehen bekommen als die Schatten, welche das Feuer auf die ihnen gegenüberstehende Wand der Höhle wirft? — Wie sollten sie, sprach er, wenn sie gezwungen sind zeitlebens den Kopf unbeweglich zu halten! — Und von dem vorübergetragenen nicht eben dieses? — Was sonst? — Wenn sie nun mit einander reden könnten, glaubst du nicht, dass sie auch pflegen würden dieses vorhandene zu benennen was sie sähen? — Nothwendig. — Und wie, wenn ihr Kerker auch einen Wiederhall hätte von drüben her, meinst du, wenn einer von den Vorübergehenden spräche, sie würden denken etwas anderes rede als der eben vorübergehende Schatten? — Nein, beim Zeus, sagte er. — Auf keine Weise also kön-

nen diese irgend etwas anderes für das wahre halten als die Schatten jener Kunstwerke? — Ganz unmöglich. — Nun betrachte auch, sprach ich, die Lösung und Heilung von ihren Banden und ihrem Unverstande, wie es damit natürlich stehn würde,* wenn ihnen folgendes begegnete. Wenn einer entfesselt wäre, und gezwungen würde sogleich aufzustehn, den Hals herumzudrehn, zu gehn und gegen das Licht zu sehn, und indem er das thäte immer Schmerzen hätte, und wegen des flimmernden Glanzes nicht recht vermöchte jene Dinge zu erkennen, wovon er vorher die Schatten sah: was meinst du wol, würde er sagen, wenn ihn einer versicherte, damals habe er lauter nichtiges gesehen, jezt aber dem seiendes näher und zu dem mehr seienden gewendet sähe er richtiger, und ihm jedes vorübergehende zeigend ihn fragte und zu antworten zwänge was es sei? meinst du nicht er werde ganz verwirrt sein und glauben, was er damals gesehn sei doch wirklicher als was ihm jezt gezeigt werde? — Bei weitem, antwortete er. — Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehen nöthigte, würden ihm wol die Augen schmerzen und er würde fliehen und zu jenem zurükkkehren was er anzusehen im Stande ist, fest überzeugt, dies sei weit gewisser als das lezt gezeigte? — Allerdings. — Und, sprach ich, wenn ihn einer mit Gewalt von dort durch den unwegsamen und steilen Aufgang schleppte, und nicht losliesse bis er ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, wird er nicht viel Schmerzen haben und sich gar ungern schleppen lassen? Und wenn er nun an das Licht kommt und die Augen voll Strahlen hat, wird
516er nichts sehen können von dem was ihm nun für das wahre gegeben wird. — Freilich nicht, sagte er, wenigstens sogleich nicht. — Gewöhnung also, meine ich, wird er nöthig haben um das obere zu sehen. Und zuerst würde er Schatten am leichtesten erkennen, hernach die Bilder der Menschen und der andern Dinge im Wasser, und dann erst sie selbst. Und eben so was am Himmel ist und den Himmel selbst würde er am liebsten in der Nacht betrachten und in das Mond- und Sternenlicht sehn als bei Tage in die Sonne und in ihr Licht. — Wie sollte er nicht! — Zulezt aber, denke ich, wird er auch die Sonne selbst, nicht Bilder von ihr im Wasser oder anderwärts, sondern sie selbst an ihrer eigenen Stelle anzusehn und zu betrachten im Stande sein. — Nothwendig, sagte er. — Und dann wird er schon herausbringen von ihr, dass sie es ist die alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem sichtbaren Raume, und auch von dem was sie dort sahen gewissermassen die Ursache ist. — Offenbar, sagte er, würde er nach je-

nem auch hiezu kommen. — Und wie, wenn er nun seiner ersten Wohnung gedenkt und der dortigen Weisheit und der damaligen Mitgefangenen, meinst du nicht er werde sich selbst glükklich preisen über die Veränderung, jene aber beklagen? — Ganz gewiss. — Und wenn sie dort unter sich Ehre, Lob und Belohnungen für den bestimmt hatten, der das vorüberziehende am schärfsten sah und sich am besten behielt was zuerst zu kommen pflegte und was zulezt und was zugleich, und daher also am besten vorhersagen konnte was nun erscheinen werde: glaubst du es werde ihn danach noch gross verlangen, und er werde die bei jenen geehrten und Machthabenden beneiden? oder wird ihm das Homerische* begegnen und er viel lieber wollen das Feld als Tagelöhner bestellen einem dürftigen Mann und lieber alles über sich ergehen lassen als wieder solche Vorstellungen zu haben wie dort, und so zu leben? — So, sagte er, denke ich wird er sich alles eher gefallen lassen als so zu leben. — Auch das bedenke noch, sprach ich. Wenn ein solcher nun wieder hinunterstiege und sich auf denselben Schemel sezte: würden ihm die Augen nicht ganz voll Dunkelheit sein, da er so plözlich von der Sonne herkommt? — Ganz gewiss. — Und wenn er wieder in der Begutachtung* jener Schatten wetteifern sollte mit denen, die immer dort gefangen gewesen, während es ihm noch vor den Augen flimmert ehe er sie wieder dazu einrichtet, und das möchte keine kleine Zeit seines Aufenthalts dauern, würde man ihn nicht auslachen und von ihm sagen,517
er sei mit verdorbenen Augen von oben zurükkgekommen, und es lohne nicht, dass man versuche hinaufzukommen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wollte, wenn man seiner nur habhaft werden und ihn umbringen könnte, auch wirklich umbringen? — So sprächen sie ganz gewiss, sagte er. — Dieses ganze Bild nun,* sagte ich, lieber Glaukon, musst du mit dem früher gesagten verbinden, die durch das Gesicht uns erscheinende Region der Wohnung im Gefängnisse gleich sezen, und den Schein von dem Feuer darin der Kraft der Sonne; und wenn du nun das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge sezest als den Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntniss, so wird dir nicht entgehen was mein Glaube ist, da du doch dieses zu wissen begehrst. Gott mag wissen ob er richtig ist; was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, dass zulezt unter allem erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des guten erblikkt wird, wenn man sie aber erblikkt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, dass sie für Alle die Ursache alles richtigen und schönen ist, im sichtbaren

das Licht und die Sonne,* von der dieses abhängt, erzeugend, im erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und dass also diese sehen muss, wer vernünftig handeln will es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten. — Auch ich, sprach er, theile die Meinung, so gut ich eben kann. — Komm denn, sprach ich, theile auch diese mit mir, und wundere dich nicht, wenn diejenigen, die bis hieher gekommen sind, nicht Lust haben menschliche Dinge zu betreiben, sondern ihre Seelen immer nach dem Aufenthalt oben trachten; denn so ist es ja natürlich, wenn sich dies nach dem vorher aufgestellten Bilde verhält. — Natürlich freilich, sagte er. — Und wie? kommt dir das wunderbar vor, fuhr ich fort, dass von göttlichen Anschauungen unter das menschliche Elend versezt einer sich übel gebehrdet, und gar lächerlich erscheint, wenn er, so lange er noch trübe sieht und ehe er sich noch an die dortige Finsterniss hinreichend gewöhnt hat, schon genöthiget wird vor Gericht oder anderwärts zu streiten über die Schatten des gerechten oder die Bilder zu denen sie gehören, und dieses auszufechten, wie es sich die etwa vorstellen, welche die Gerechtigkeit selbst niemals gesehen haben? — Nicht im mindesten zu verwundern! sagte er. — Son-
518dern, wenn einer Vernunft hätte, fuhr ich fort, so würde er bedenken, dass durch zweierlei und auf zwiefache Weise das Gesicht gestört sein kann, wenn man aus dem Licht in die Dunkelheit versezt wird, und wenn aus der Dunkelheit in das Licht. Und eben so würde er denken gehe es auch mit der Seele, und würde, wenn er eine verwirrt findet und unfähig zu sehen, nicht unüberlegt lachen, sondern erst zusehen, ob sie wol von einem lichtvolleren Leben herkommend aus Ungewohnheit verfinstert ist, oder ob sie aus grösserem Unverstande ins hellere gekommen durch die Fülle des Glanzes geblendet wird; und so würde er dann die eine wegen ihres Zustandes und ihrer Lebensweise glükklich preisen, die andere aber bedauern; oder, wenn er über diese lachen wollte, wäre sein Lachen nicht so lächerlich, als das über die, welche von oben her aus dem Lichte kommt. — Sehr richtig gesprochen, sagte er. — Wir müssen daher, sprach ich, so hierüber denken, wenn das bisherige richtig ist, dass die Unterweisung nicht das sei, wofür Einige sich vermessen sie auszugeben. Nämlich sie behaupten, wenn keine Erkenntniss in der Seele sei, könnten sie sie ihr einsezen wie wenn sie blinden Augen ein Gesicht einsezten. — Das behaupten sie freilich, sagte er. — Die jezige Rede aber, sprach ich, deutet an, dass dieses der Seele eines Jeden einwohnende Ver-

mögen, und das Organ, womit jeder begreift, wie das Auge nicht anders als mit dem gesammten Leibe zugleich sich aus dem Finstern ans Helle wenden konnte, so auch dieses nur mit der gesammten Seele zugleich von dem werdenden abgeführt werden muss, bis es das Anschauen des seienden und des glänzendsten unter dem seienden aushalten lernt. Dieses aber, sagten wir, sei das gute; nicht wahr? — Ja. — Hievon nun eben, sprach ich, mag sie wol die Kunst sein, die Kunst der Umlenkung, auf welche Weise wol am leichtesten und wirksamsten dieses Vermögen kann umgewendet werden, nicht die Kunst ihm das Sehen erst einzubilden, sondern als ob es dies schon habe und nur nicht recht gestellt sei und nicht sehe wohin es solle, ihm dieses zu erleichtern. — Das leuchtet ein, sagte er. — Die andern Tugenden der Seele nun,* wie man sie zu nennen pflegt, mögen wol sehr nahe liegen denen des Leibes; denn in der Wirklichkeit früher nicht vorhanden, scheinen sie erst hernach angebildet zu werden durch Gewöhnungen und Uebung; die des Erkennens aber mag wol vielmehr einem göttlicheren angehören, wie es scheint, welches seine Kraft niemals verliert, nur aber durch Lenkung nüzlich und heilbringend oder auch unnüz und verderblich wird. Oder hast du noch nicht auf die geachtet, die man böse aber klug nennt, wie519
scharf ihr Seelchen sieht und wie genau es dasjenige erkennt worauf es sich richtet, dass es also kein schlechtes Gesicht hat, aber dem bösen dienen muss, und daher, je schärfer es sieht, um desto mehr böses thut. — Allerdings, sagte er. — Eben dieses indess an einer solchen Natur, wenn sie von Kindheit an gehörig beschnitten und das dem Werden oder der Zeitlichkeit verwandte* ihr ausgeschnitten worden wäre, was sich wie Bleikugeln an die Gaumenlust und andere Lüste und Weichlichkeiten anhängt und das Gesicht der Seele nach unten wendet, würde dann hievon befreit sich zu dem wahren hinwenden und dann bei denselbigen Menschen auch dieses auf das schärfste sehen, eben wie das dem es jezt zugewendet ist. — Natürlich, sagte er. — Und wie, sprach ich, ist nicht auch dies natürlich und nach dem bisher gesagten nothwendig, dass weder die Ungebildeten und der Wahrheit unkundigen dem Staat gehörig vorstehen werden, noch auch die, welche man sich immerwährend mit den Wissenschaften beschäftigen lässt? die einen, weil sie nicht Einen Zwekk im Leben haben, auf welchen zielend sie alles thäten, was sie thun für sich und öffentlich; die andern, weil sie gutwillig gar nicht Geschäfte werden betreiben wollen, in der Meinung, dass sie noch immer auf den In-

seln der Seeligen leben und also abwesend sind. — Richtig, sagte er. — Uns also, als den Gründern der Stadt, sprach ich, liegt ob die trefflichsten Naturen unter unsern Bewohnern zu nöthigen, dass sie zu jener Kenntniss zu gelangen suchen, welche wir im vorigen als die grösste aufstellten, nämlich das gute zu sehen, und die Reise aufwärts dahin anzutreten; aber wenn sie dort oben zur Genüge geschaut haben, darf man ihnen nicht erlauben, was ihnen jezt erlaubt wird. — Welches meinst du? — Dort zu bleiben, sprach ich, und nicht wieder zurükkkehren zu wollen zu jenen Gefangenen, noch Antheil zu nehmen an ihren Mühseligkeiten und Ehrenbezeugungen, mögen diese nun geringfügig sein oder bedeutend. — Also, sagte er, wollen wir ihnen Unrecht zufügen, und Schuld daran sein dass sie schlechter leben, da sie es besser könnten? — Du hast wieder vergessen, Freund, sprach ich, dass der Gesezgeber sich nicht dieses angelegen sein lässt, dass Ein Geschlecht im Staat sich ausgezeichnet wohl befinde, sondern dass er im ganzen Staate Wohlsein muss hervorzubringen suchen, indem er die Bürger ineinanderfügt und sie theils überredet, theils nöthiget einander mitzutheilen von dem Nuzen den jeder dem gemeinen Wesen leisten kann, und indem er Männer dieser Art dem Staate
520 selbst zuzieht, nicht um sie hernach gehn zu lassen wohin jeder will, sondern um sich selbst ihrer für den Verein des Staates zu bedienen. — Richtig, sagte er; das hatte ich freilich vergessen. — Betrachte nun, o Glaukon, fuhr ich fort, dass wir den bei uns sich bildenden Philosophen kein Unrecht thun werden, sondern ganz gerechtes gegen sie aussprechen, wenn wir ihnen zumuthen für die Andern Sorge zu tragen und sie in Obhut zu halten. Wir werden ihnen nämlich sagen, dass die in andern Staaten Philosophen werden billigerweise an den Arbeiten in denselben keinen Theil nehmen; denn sie bilden sich zu solchen von freien Stükken wider Willen der jedesmaligen Verfassung, und das sei ganz billig, dass was von selbst gewachsen ist, da es niemanden für seine Kost verpflichtet ist, auch nicht Lust hat jemanden Kostgeld zu bezahlen. Euch aber haben wir zu eurem und des übrigen Staates Besten wie in den Bienenstökken die Weisel und Könige erzogen und besser und vollständiger als die übrigen ausgebildet, so dass ihr tüchtiger seid an beidem theilzunehmen. Ihr müsst also nun wieder herabsteigen jeder in seiner Ordnung zu der Wohnung der Uebrigen, und euch mit ihnen gewöhnen das dunkle zu schauen. Denn gewöhnt ihr euch hinein: so werdet ihr tausendmal besser als die dortigen sehen, und jedes Schattenbild erkennen was es

ist und wovon, weil ihr das schöne, gute und gerechte selbst in der Wahrheit gesehen habt. Und so wird uns und euch der Staat wachend verwaltet werden und nicht träumend, wie jezt die meisten von solchen verwaltet werden, welche Schattengefecht mit einander treiben und sich entzweien um die Obergewalt, als ob sie ein gar grosses Gut wäre. Das wahre daran ist aber dieses, der Staat, in welchem die zur Regierung berufenen am wenigsten Lust haben zu regieren, wird nothwendig am besten und ruhigsten verwaltet werden, der aber entgegengesezte Regenten bekommen hat, auch entgegengesezt. — Ganz gewiss, sagte er. — Meinst du nun, dass unsere Zöglinge uns ungehorsam sein werden, wenn sie dies hören, und sich nicht jeder an seinem Theil im Staate werden mitplagen wollen, die übrige viele Zeit aber mit einander im reinen wohnen? — Unmöglich! antwortete er; denn nur gerechtes fordern wir ja von Gerechten. Auf alle Weise jedoch werden sie nur recht wie zu etwas nothwendigem jeder zu seiner Amtsführung gehn, ganz das Gegentheil von denen die jezt in den Staaten regieren. — Denn so verhält es sich, Freund, sprach ich. Wenn du denen, welche regieren sollen, eine Lebensweise ausfindest, welche besser ist als das Regieren, dann kannst du es dahin bringen, dass der521
Staat wohl verwaltet werde; denn in einem solchen allein werden die wahrhaft Reichen regieren, die es nicht an Golde sind, sondern woran der Glükkselige reich sein soll, an tüchtigem und vernunftmässigem Leben. Wenn aber Hungerleider und Arme an eigenem Gut an die öffentlichen Angelegenheiten gehn, in der Meinung von dort her gutes an sich reissen zu müssen: so geht es nicht. Denn wird die Verwaltung etwas, warum man sich reisst und schlägt: so muss ein solcher einheimischer und innerer Krieg die Kriegführenden selbst und den übrigen Staat verderben. — Vollkommen richtig, sagte er. — Kennst du nun, sprach ich, eine andere Lebensweise, welche aus der bürgerlichen Gewalt wenig macht, als die der ächten Philosophie? — Keine beim Zeus, sprach er. — Nun aber sollen ja nicht Liebhaber des Regierens dazu gelangen, weil sie sonst als Mitbewerber darum streiten werden. — Freilich. — Welche Andere also willst du nöthigen mit der Fürsorge für den Staat sich zu befassen, als welche sowol dessen am kundigsten sind, wodurch ein Staat gut verwaltet wird, als auch welche zugleich andere Belohnungen kennen und eine andere Lebensweise als die staatsmännische? — Keine Andere, sagte er. —

Willst du also, dass wir nun schon dieses überlegen, auf welche Weise wir zu solchen gelangen, und wie man sie ans Licht

herausbringt nach Art Einiger, von denen erzählt wird, sie seien aus der Unterwelt zu den Göttern hinaufgestiegen? — Wie sollte ich nicht wollen! sagte er. — Das ist nun freilich, scheint es, nicht wie sich eine Scherbe umwendet,* sondern es ist eine Umlenkung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen. — Allerdings. — Also müssen wir sehen, welche unter allen Kenntnissen eine solche Kraft habe? — Wie sollten wir nicht! — Welche Wissenschaft also o Glaukon könnte wol ein solcher Zug sein für die Seele von dem werdenden zu dem seienden? Dieses aber fällt mir eben noch ein indem ich rede; sagten wir nicht, unsere Herrscher müssten nothwendig in ihrer Jugend wakkre Kriegskämpfer sein? — Das sagten wir. — Also muss ja wol die Wissenschaft die wir suchen auch dieses noch dazu haben ausser jenem. — Was denn? — Kriegerischen Männern nicht unbrauchbar zu sein. — Das muss sie, wenn es angeht. — In der Gymnastik und Musik aber sind sie uns ja zuvor schon unterwiesen worden. — So war es, sagte er. — Und die Gymnastik hat es doch ganz mit einem werdenden und vergänglichen zu thun, denn sie führt Aufsicht über Wachsthum und Verfall des Leibes. — Offenbar. — Diese also wäre nicht die gesuchte Wissenschaft. — Freilich nicht. — Aber
522 etwa die Musik, wie wir sie früher beschrieben haben? — Aber die war ja, sagte er, ein Gegenstükk zur Gymnastik, wenn du dich erinnerst. Sie erzog durch Gewöhnungen unsere Wächter mittelst des Wohlklanges eine gewisse Wohlgestimmtheit nicht Wissenschaft ihnen einflössend, und mittelst des Zeitmaasses die Wohlgemessenheit, woneben sie in Reden noch anderes diesem ähnliches hatte, mochten es nun die fabelhafteren sein oder die der Wahrheit verwandteren; eine Wissenschaft aber, die zu demjenigen gut ist was du jezt suchst, war wol gar nicht in ihr. — Auf das genaueste, sprach ich, bringst du es mir in Erinnerung. Denn dergleichen hatte sie in der That nicht. Aber, bester Glaukon, wo wäre nun eine solche? Die Künste dünkten uns doch insgesammt unedel zu sein? — Freilich. — Also was für eine andere Kenntniss bleibt uns noch übrig, wenn Musik, Gymnastik und Gewerbskünste ausgeschlossen sind? Wohl, sagte ich, wenn wir ausser diesen nichts mehr finden können: so lass uns etwas von dem nehmen, was sich auf sie alle bezieht. — Was doch? — Wie jenes gemeine, dessen alle Künste und Verständnisse und Wissenschaften noch dazu bedürfen, was auch jeder mit zuerst lernen muss. — Was denn?

sagte er. — Jenes schlichte, sprach ich, die eins und zwei und drei zu verstehen; ich nenne es aber, um es kurz zusammenzufassen, Zahl und Rechnung. Oder ist es damit nicht so, dass jegliche Kunst und Wissenschaft daran theilnehmen muss? — Gar sehr, sagte er. — Nicht auch, sprach ich, die Kriegskunst? — Diese nun ganz nothwendig, sagte er. — Wenigstens, sagte ich, den Agamemnon stellt doch in der Tragödie Palamedes* überall als einen ganz lächerlichen Feldherrn dar. Oder besinnst du dich nicht, dass er sagt, nachdem er die Zahl ausgemittelt, habe er die Ordnungen dem Heer eingerichtet vor Ilion, und die Schiffe und alles andere gezählt, als ob sie vorher wären ungezählt gewesen, und Agamemnon, wie es scheint, nicht einmal gewusst habe wieviel Füsse er hatte, wenn er ja nicht zählen konnte. Und was für ein Feldherr muss er also wol gewesen sein? — Ein gar abgeschmakkter, sagte er, wenn das wahr ist. — Wollen wir also nicht festsezen, dass für einen Kriegsmann zählen und rechnen können eine nothwendige Kenntniss sei? — Diese wol vorzüglich, sagte er, wenn er nur etwas von den Aufstellungen verstehn, ja wenn er nur ein Mensch sein soll. — Denkst du nun, sprach ich, über diese Kenntniss eben das was ich? — Was denn? — Sie mag 523
wol zu dem auf die Vernunfteinsicht führenden, was wir suchen, ihrer Natur nach gehören, niemand aber sich ihrer recht als eines auf alle Weise zum Sein hinziehenden bedienen. — Wie, sagte er, meinst du das? — Ich will versuchen, sprach ich, deutlich zu machen wie es mir vorkommt. Wie ich aber bei mir selbst unterscheide, was ein Leitungsmittel zu dem ist, wovon wir reden, und was nicht, das betrachte zuerst mit mir, und stimme dann bei oder stimme ab, damit wir auch dieses deutlicher sehen, ob es so ist wie mir ahndet. — Zeige es nur, sagte er. — Ich zeige dir also, sprach ich, wenn du es siehst, in den Wahrnehmungen einiges, was gar nicht die Vernunft zur Betrachtung auffordert, als werde es schon hinreichend durch die Wahrnehmung bestimmt, anderes hingegen, was auf alle Weise jene herbeiruft zur Betrachtung, als ob dabei die Wahrnehmung nichts gesundes ausrichte. — Offenbar, sagte er, meinst du was sich nur von ferne zeigt und was nach Licht und Schatten gezeichnet ist. — Diesmal, sprach ich, hast du gar nicht getroffen, was ich meine. — Was also, sagte er, meinst du denn? — Nicht auffordernd, sprach ich, ist das, was nicht in eine entgegengesezte Wahrnehmung zugleich ausschlägt; was aber dazu ausschlägt seze ich als auffordernd, weil die Wahrnehmung nun dieses um nichts mehr als sein Gegentheil

kund giebt, sie mag nun von nahem darauf zukommen oder von weitem. So wirst du aber wol deutlicher sehen, was ich meine. Dies, sagen wir also, wären drei Finger, der kleinste und hier der andere und der mittlere. — Ja, sagte er. — Und denke, dass ich von ihnen als in der Nähe gesehenen rede. Betrachte mir aber nun dieses an ihnen. — Was doch? — Ein Finger ist offenbar jeder von ihnen auf gleiche Weise, und in sofern ist es ganz einerlei, ob man ihn in der Mitte sieht oder am Ende, und ob er weiss ist oder schwarz, stark oder dünn, und was noch mehr dergleichen, denn durch alles dieses wird die Seele der Meisten nicht aufgefordert die Vernunft weiter zu fragen, was wol ein Finger ist; denn nirgends hat ihnen derselbe Anblikk gezeigt, dass ein Finger auch das Gegentheil von einem Finger ist. — Freilich nicht, sagte er. — Dies wäre also offenbar nicht die Vernunft auffordernd oder aufregend. — Offenbar nicht. — Wie aber ihre Grösse und Kleinheit? sieht auch die das Gesicht hinreichend, und so dass es ihm keinen Unterschied macht, ob einer in der Mitte liegt oder am Ende? und erkennt eben so Dikke und Dünnheit, Weichheit und Härte das Gefühl? und zeigen nicht ebenfalls die andern Sinne dergleichen alles nur mangelhaft an? Oder geht es nicht jedem Sinne so,* dass zuerst der über das harte gesezte Sinn auch über
524das weiche muss gesezt sein, und der Seele wahrnehmend hartes und weiches als dasselbe meldet? — So ist es, sagte er. — Muss nun nicht hiebei die Seele zweifelhaft werden, als was ihr doch die Wahrnehmung das harte andeutet, wenn sie doch dasselbe weich nennt, und so auch die des leichten und schweren, als was doch leicht und schwer, wenn sie doch das schwere als leicht und das leichte als schwer kund giebt. — Freilich, sagte er, müssen diese Aussagen der Seele gar wunderlich erscheinen und näherer Betrachtung bedürftig. — Natürlich also versucht die Seele bei dergleichen zuerst Ueberlegung und Vernunft herbeirufend zu erwägen, ob jedes solche angemeldete eins ist oder zwei. — Natürlich. — Und erscheint es als zwei, so ist doch jedes von beiden ein anderes und eines. — Ja. — Und wenn jedes von beiden Eins ist und beide zwei, so erkennt sie doch zwei gesonderte, denn ungesondert würde sie nicht zwei erkennen, sondern eins. — Richtig. — Grosses freilich und kleines, sagten wir, sah auch das Gesicht, aber nicht gesondert, sondern als ein vermischtes. Nicht wahr? — Ja. — Um aber dieses deutlich zu machen ward die Vernunft genöthiget ebenfalls grosses und kleines zu sehen, nicht vermischt sondern getrennt, also auf entgegengesezte Weise wie

jenes. — Richtig. — Und nicht wahr, von daher fiel es uns zuerst ein danach zu fragen, was wol recht das grosse und kleine ist? — Allerdings. — Und so nannten wir dann das eine das erkennbare, das andere das sichtbare. — Ganz richtig, sagte er. — Dieses nun wollte ich auch jezt sagen, dass einiges auffordernd für die Vernunft ist, anderes nicht; was nämlich in die Sinne fällt zugleich mit seinem Gegentheil als auffordernd sezend, was aber nicht als nicht erregend für die Vernunft. — Jezt verstehe ich es schon, sagte er, und es dünkt mich auch so. — Wie nun die Zahl und die Einheit, zu welchem von beiden scheinen sie dir zu gehören? — Ich weiss nicht, sagte er. — Berechne es nur, sprach ich, nach dem vorhergesagten. Denn wenn die Einheit deutlich genug an und für sich gesehen oder von sonst einem Sinne ergriffen wird: so könnte sie dann keine Hinleitung sein zum Wesen, eben wie wir von dem Finger sagten. Wenn aber mit ihr zugleich immer irgend ein Widerspiel von ihr gesehen wird, so dass kein Ding mehr Eins zu sein scheint, als auch das Gegentheil davon; dann wäre schon eine weitere Beurtheilung nöthig, und die Seele würde müssen darüber bedenklich werden und den Gedanken in sich aufregend untersuchen und weiter fragen, was doch die Einheit selbst ist. Und so gehörte dann die Beschäftigung mit der Einheit unter jene leitenden und zur Beschauung des seienden hinlenkenden. — Eben dieses aber, sagte er, hat die Wahrnehmung, die es mit dem Eins zu thun hat, ganz besonders an sich. Denn wir sehen dasselbige Ding zugleich als Eines und als unendlich vieles. — Wenn nun die Eins, sprach ich, so wird wol die gesammte Zahl eben dieses an sich haben. — Allerdings. — Das Zählen aber und Rechnen hat es ganz und gar mit der Zahl zu thun. — Freilich. — Dies also zeigt sich als leitend zur Wahrheit. — Auf ganz vorzügliche Weise. — Und gehört also unter die Kenntnisse die wir suchten. Denn dem Krieger ist es seiner Aufstellungen wegen nothwendig, dieses zu verstehen; dem Philosophen aber,* weil er sich dabei über das sichtbare und das Werden erheben und das Wesen ergreifen muss, oder er ist doch nie der eigentliche Rechner. — So ist es, sagte er. — Unser Staatswächter aber ist ein Krieger und ein Philosoph. — Wie sollte er nicht! — So wäre denn die Kenntniss ganz geeignet, o Glaukon, sie gesezlich einzuführen, und die, welche an dem grössten im Staate theilhaben sollen zu überreden, dass sie sich an die Rechenkunst geben und sich mit ihr beschäftigen, nicht auf gemeine Weise, sondern bis sie zur Anschauung der Natur der Zahlen gekommen

sind durch die Vernunft selbst, nicht Kaufs und Verkaufs wegen wie Handelsleute und Krämer darüber nachsinnend, sondern zum Behuf des Krieges und wegen der Seele selbst und der Leichtigkeit ihrer Umkehr von dem Werden zum Sein und zur Wahrheit. — Sehr wohl gesprochen, sagte er. — Und nun, sprach ich, begreife ich auch, nachdem die Kenntniss des Rechnens so beschrieben ist, wie herrlich sie ist und uns vielfältig nützlich zu dem was wir wollen, wenn einer sie des Wissens wegen betreibt und nicht etwa des Handels wegen. — Wie so, sagte er? — Dadurch ja was wir eben sagten, wie sehr sie die Seele in die Höhe führt und sie nöthiget mit den Zahlen selbst sich zu beschäftigen, nimmer zufrieden, wenn einer ihr Zahlen, welche sichtbare und greifliche Körper haben, vorhält und darüber redet. Denn du weisst doch, die sich hierauf verstehen, wenn einer die Einheit selbst im Gedanken zerschneiden will, wie sie ihn auslachen und es nicht gelten lassen; sondern wenn du sie zerschneidest, vervielfältigen jene wieder, aus Furcht, dass die Einheit etwa nicht als Eins, sondern als viele Theile angesehen werde. — Ganz richtig, sagte er. —
526 Was meinst du nun, Glaukon, wenn jemand sie fragte, Ihr Wunderlichen, von was für Zahlen redet ihr denn, in welchen die Einheit so ist wie ihr sie wollt, jede ganz jeder gleich und nicht im mindesten verschieden, und keinen Theil in sich habend, was denkst du würden sie antworten? — Ich denke dieses, dass sie von denen reden, welche man nur denken kann, unmöglich aber auf irgend eine andere Art handhaben. — Siehst du also, sprach ich, Lieber, wie nothwendig diese Kenntniss uns in der That sein muss, da sie die Seele so offenbar nöthigt sich der Vernunft selbst zu bedienen zum Behuf der Wahrheit selbst? — Gar sehr freilich, sagte er, theile sie dieses. — Und wie hast du wol dies schon bemerkt, wie die, welche von Natur Zahlkünstler sind, auch in allen andern Kenntnissen sich schnell fassend zeigen,* die von Natur langsamen aber, wenn sie im Rechnen unterrichtet und geübt sind, sollten sie auch keinen andern Nuzen daraus ziehn, wenigstens darin alle gewinnen, dass sie in schneller Fassungskraft sich selbst übertreffen. — So ist es, sagte er. — Und gewiss auch, wie ich denke, wirst du nicht leicht vieles finden, was dem Lernenden und Uebenden so viel Mühe machte als eben dieses. — Gewiss nicht. — Aus allen diesen Gründen also dürfen wir die Kenntniss nicht loslassen, sondern die edelsten Naturen müssen darin unterwiesen werden. — Ich stimme ein, sagte er. —

Dies eine also, sprach ich, stehe uns fest. Das andere aber,

was damit zusammenhängt, wollen wir auch sehn ob uns das etwas nüzt? — Welches, fragte er? oder meinst du die Messkunst? — Eben diese, sprach ich. — Was nun an ihr auf das Kriegswesen Bezug hat, sagte er, so ist wol offenbar, dass dieses nüzt. Denn um Lager abzustekken, feste Pläze einzunehmen, das Heer zusammenzuziehn oder auszudehnen und für alles was die Richtung des Heeres in den Gefechten selbst und auf den Märschen betrifft, wird es einen grossen Unterschied machen ob einer ein Messkünstler ist oder nicht. — Zu dem allen, sagte ich, ist freilich ein sehr kleiner Theil der Rechenkunst und der Messkunst hinreichend; der grössere und weiter vorschreitende Theil derselben aber, lass uns zusehen ob der einen Bezug hat auf jenes, nämlich zu machen, dass die Idee des guten leichter gesehen werde. Es trägt aber, sagten wir, alles dasjenige hiezu bei, was die Seele nöthiget sich nach jener Gegend hinzuwenden, wo das seligste von allem seienden sich befindet, welches eben sie auf jede Weise sehen soll. — Richtig gesprochen, sagte er. — Also wenn die Messkunst uns nöthiget das Sein anzuschauen, so nuzt sie; wenn das Werden, so nuzt sie nicht. — Das behaupten wir freilich. — Und dieses, 527
sprach ich, wird uns wol niemand, wer nur ein weniges von Messkunst versteht, bestreiten, dass diese Wissenschaft ganz anders ist, als die welche sie bearbeiten darüber reden. — Wie so? — Sie reden nämlich gar lächerlich und nothdürftig; denn es kommt heraus,* als ob sie etwas ausrichteten, und als ob sie eines Geschäftes wegen ihren ganzen Vortrag machten, wenn sie quadriren, verlängern, zusammennehmen und was sie sonst für Ausdrükke haben; die ganze Sache aber wird bloss der Erkenntniss wegen betrieben. — Allerdings, sagte er. — Und ist nicht auch noch dies einzuräumen? — Was doch? — Dass wegen der Erkenntniss des immer seienden, nicht des bald entstehenden bald vergehenden? — Leicht einzuräumen, sagte er. Denn offenbar ist die Messkunst die Kenntniss des immerseienden. — Also, Bester, wäre sie auch eine Leitung der Seele zum Wesen hin und ein Bildungsmittel philosophischer Gesinnung, dass man nämlich oben habe, was wir jezt gar nicht geziemend nach unten halten. — So sehr als möglich thut sie das. — So sehr als möglich müssen wir also, sprach ich, darauf halten, dass dir die Leute in deinem Schönstaate* der Geometrie nicht unkundig seien. Und auch der Nebengewinn davon ist nicht unbedeutend. — Welcher? — Dessen du erwähntest in Bezug auf den Krieg; ja auch bei allen andern Kenntnissen, um sie vollkommner aufzufassen, wird ein gewaltiger Unterschied sein

zwischen denen, die sich mit Geometrie abgegeben haben und die nicht. — Ein gänzlicher beim Zeus, sagte er. — Also diese zweite Kenntniss wollen wir unserer Jugend aufgeben. — Das wollen wir. —

Und wie? die Sternkunde etwa als die dritte? oder meinst du nicht? — Ich gewiss, sagte er. Denn die Zeiten immer genauer zu bemerken der Monate sowol als der Jahre ist nicht nur dem Akkerbau heilsam und der Schiffahrt, sondern auch der Kriegskunst nicht minder. — Wie anmuthig du bist, sprach ich, dass du scheinst die Leute zu fürchten, sie möchten meinen du wollest unnüze Kenntnisse aufbringen. Das aber ist die Sache, nichts geringes, jedoch schwer zu glauben, dass durch jede dieser Kenntnisse ein Sin der Seele gereinigt wird und aufgeregt, der unter andern Beschäftigungen verloren geht und erblindet, da doch an dessen Erhaltung mehr gelegen ist als an tausend Augen; denn durch ihn allein wird die Wahrheit gesehen. Die nun dieser Meinung auch sind, werden deine Rede, es ist nicht zu sagen wie, vortrefflich finden; die aber hiervon noch nichts irgend gemerkt haben, werden ganz natürlich glauben, dass du nichts sagest. Denn einen andern Nuzen, der der Rede werth wäre, sehn sie nicht dabei. So sieh nun lieber
528gleich, zu welchen von beiden du redest, oder ob du für keinen von beiden Theilen, sondern dein selbst wegen vorzüglich die Sache untersuchst, nur aber auch niemanden missgönnen willst, wer etwa noch einen Nuzen davon haben kann. — So, sprach er, will ich am liebsten vorzüglich mein selbst wegen reden sowol als auch fragen und antworten. — So lenke denn, sprach ich, wieder zurükk. Denn nicht richtig haben wir jezt eben das nächste an der Messkunde angegeben. — Wie so, fragte er. — Indem wir, sprach ich, nach der Fläche gleich den Körper in Bewegung nahmen, ohne ihn zuvor an und für sich betrachtet zu haben. Und es wäre doch recht, gleich nach der zweiten Ausdehnung die dritte zu nehmen. Diese hat es aber zu thun mit der Ausdehnung des Würfels und mit allem was Tiefe hat. — Richtig, sagte er. Aber dies, o Sokrates, scheint noch nicht gefunden zu sein. — Und zwar, sprach ich, aus doppelter Ursache; sowol weil kein Staat den rechten Werth darauf legt, wird hierin nur wenig erforscht bei der Schwierigkeit der Sache, als auch bedürfen die Forschenden eines Anführers, ohne den sie nicht leicht etwas finden werden, und der wird sich zuerst schwerlich finden, und wenn er sich auch fände, würden ihm, wie die Sache jezt steht, die, welche in diesen Dingen forschen, weil sie sich selbst zuviel dünken, nicht gehorchen.

Wenn aber ein ganzer Staat sich an die Spize stellte, der die Sache gehörig zu schäzen wüsste: so würden sowol diese gehorchen als auch die Sache würde, wenn anhaltend und angestrengt untersucht, wol ans Licht kommen müssen, wie sie sich verhält, da sie schon jezt, wiewol von den meisten gar nicht geachtet, sondern eher gehemmt, und von den Forschenden selbst, welche die rechte Einsicht nicht haben, nur so weit als sie nüzlich ist, dennoch dem allen zum Troz vermöge ihres innern Reizes gedeiht, und man sich gar nicht wundern muss, dass sie so weit ans Licht gekommen ist. — Anziehend, sagte er, ist sie freilich ganz besonders. Aber erkläre mir noch deutlicher, was du eben meintest. Die ganze Lehre von den Ebenen nanntest du doch Geometrie. — Ja, sprach ich. — Und dann zunächst ihr erst die Astronomie, darauf aber lenktest du um. — Eilfertig, sprach ich, alles recht schnell durchzunehmen, verspätete ich mich vielmehr. Denn da die Methode die Tiefe oder das körperliche zu finden das nächste war, übersprang ich diese, weil es mit der Untersuchung noch lächerlich steht, und nannte nächst der Messkunde die Sternkunde, die es mit der Bewegung des körperlichen zu thun hat. — Richtig gesprochen. — So wollen wir denn, sprach ich, die Sternkunde als die vierte sezen, als würde die jezt ausgelassene sich schon einstellen, wenn nur ein Staat sich darum bekümmerte. — Natürlich! sagte er. Und was du mir eben tadeltest, o Sokrates, wegen der Sternkunde, dass ich sie auf gemeine Art gelobt, so will ich sie jezt so wie du sie auch treibst loben. Denn das dünkt mich jedem deutlich, dass diese die Seele nöthigt nach oben zu sehen, und 529
von dem hiesigen dorthin führt. — Vielleicht, sprach ich, ist es jedem deutlich ausser mir; denn mir scheint es nicht so. — Sondern wie? — Dass sie, wie sich jezt die, welche sie als Philosophie erheben wollen, mit ihr beschäftigen, gerade unterwärts sehen macht. — Wie meinst du das? fragte er. — Gar vornehm, sprach ich, scheinst du mir die Kenntniss von dem was droben ist bei dir selbst zu bestimmen was sie ist. Denn du wirst wol auch, wenn einer Gemälde an der Dekke betrachtet und hinaufgerekkt etwas unterscheidet, glauben, dass der mit der Vernunft betrachtet und nicht mit den Augen. Vielleicht nun ist deine Ansicht die rechte, meine aber einfältig. Denn ich kann wieder nicht glauben, dass irgend eine andere Kenntniss die Seele nach oben schauen mache als die des seienden und unsichtbaren; mag einer nun* nach oben gerekkt oder nach unten blinzelnd hievon etwas lernen. Wenn aber einer auch noch so sehr nach oben gerekkt nur irgend

wahrnehmbares in sich aufzunehmen trachtet: so läugne ich sogar, dass er etwas lerne, weil es von nichts dergleichen eine Wissenschaft giebt, und dass je seine Seele aufwärts schaue, sondern nur unterwärts, und wenn er auch ganz auf dem Rükken liegend in die Höhe gukkte zu Wasser oder zu Lande. — Da ist mir recht geschehen, sagte er, und wohlverdient hast du mich gescholten. Aber wie meinst du, müsse man die Sternkunde anders lernen als jezt geschieht, wenn sie mit Augen für das was wir meinen erlernt werden soll? — So, sprach ich, dass man diese Gebilde am Himmel, da sie doch im sichtbaren gebildet sind, zwar für das beste und vollkommenste in dieser Art halte, aber doch weit hinter den wahrhaften zurükkbleibend, in was für Bewegungen die Geschwindigkeit, welche ist, und die Langsamkeit, welche ist, sich nach der wahrhaften Zahl und allen wahrhaften Figuren gegen einander bewegen und was darin ist* forttreiben, welches alles nur mit der Vernunft zu fassen ist, mit dem Gesicht aber nicht. Oder meinst du etwa? — Keinesweges wol. — Also, sprach ich, jene bunte Arbeit am Himmel muss man nur als Beispiele gebrauchen um jenes nämlich zu erlernen, wie wenn einer auf des Daidalos oder eines andern Künstlers oder Malers vortrefflich gezeichnete und fleissig ausgearbeitete Vorzeichnungen* trifft. Denn wenn einer, der sich auf Messkunde versteht, diese sieht, so wird er wol finden, dass sie vortrefflich gearbeitet sind, aber lächerlich doch diese im Ernst darauf anzusehn, als ob man darin das Wesen des gleichen oder doppelten oder irgend eines anderen Verhältnisses fassen könnte. — Wie sollte das nicht lächerlich sein! sagte er. — Meinst du nun nicht, sprach ich, es werde dem wahrhaft Sternkundigen eben so ergehen, wenn er die Bewegungen der Gestirne betrachtet? er werde zwar glauben so vortrefflich als nur immer dergleichen Werke zusammengesezt sein können, sei gewiss von dem Bildner des Himmels dieser und was in ihm ist auch zusammengesezt; aber das Verhältniss der Nacht zum Tage und dieser zum Monat und des Monates zum Jahr und der andern Gestirne zu diesen und unter sich, meinst du nicht er werde den für ungereimt halten, welcher behauptet diese erfolgen immer auf die gleiche Weise ohne je um das mindeste abzuweichen, da sie doch Körper haben und sichtbar sind, und man müsse auf jede Weise versuchen an ihnen das Wesen zu erfassen? — Das dünkt mich nun auch, sprach er, da ich dich höre. — Also, sprach ich, um uns der Aufgaben zu bedienen, welche sie darbietet, wollen wir wie die Messkunde so auch die Sternkunde herbeiholen, was aber am Himmel ist lassen,

wenn es uns anders darum zu thun ist, wahrhaft der Sternkunde uns befleissigend das von Natur vernünftige in unserer Seele aus unbrauchbarem brauchbar zu machen. — Da giebst du vielmal mehr zu thun als jezt bei der Sternkunde geschieht. — Und ich denke wol, sagte ich, wir werden es mit allem andern eben so einrichten müssen, wenn wir als Gesezgeber etwas nuz sein wollen.

Aber was hast du nun noch in Erinnerung zu bringen von hieher gehörigen Kenntnissen? — Nichts jezt sogleich, sagte er. — Aber die Bewegung selbst, sprach ich, stellt uns nicht eine, sondern mehrere Arten dar; sie nun insgesammt mag ein Sachkundiger auszuführen wissen, die aber auch uns gleich auffallen, deren sind zwei. — Was für welche? — Es scheinen ja, sprach ich, wie für die Sternkunde die Augen gemacht sind, so für die harmonische Bewegung die Ohren gemacht, und dieses zwei verschwisterte Wissenschaften zu sein, wie die Pythagoräer behaupten und wir zugeben, oder wie sonst thun? — Zugeben. — Also, sprach ich, weil das eine weitläuftige Sache ist, wollen wir nur von jenen vernehmen, was sie darüber sagen, und ob noch etwas anderes zu diesem; wir aber wollen ausser dem allen das unsrige wohl in Acht nehmen. — Was doch? — Dass nicht unseren Zöglingen einfalle etwas hievon unvollständig zu lernen, so dass es nicht jedesmal dahin ausgeht, worauf alles führen soll, wie wir eben von der Sternkunde sagten. Oder weisst du nicht, dass sie es mit der Harmonie eben so machen? wenn sie nämlich die wirk- 531
lich gehörten Accorde und Töne gegen einander messen, mühen sie sich eben wie die Sternkundigen mit etwas ab, womit sie nicht zu Stande kommen. — Bei den Göttern, sagte er, und gar lächerlich halten sie bei ihren sogenannten Heranstimmungen* das Ohr hin, als ob sie den Ton von seinem Nachbar ablauschen wollten, da denn einige behaupten sie hätten noch einen Unterschied des Tones, und dies sei das kleinste Intervall, nach welchem man messen müsse, andere aber läugnen es und sagen, sie klängen nun schon ganz gleich, beide aber halten das Ohr höher als die Vernunft. — Du, sprach ich, meinst jene Guten, welche die Saiten ängstigen und quälen und auf den Wirbeln spannen. Damit aber die Erzählung nicht zu lang werde, will ich dir die Schläge mit dem Hammer und das Ansprechen und Versagen und die Sprödigkeit der Saiten, diese ganze Geschichte will ich dir schenken, und läugne, dass diese Leute etwas von der Sache sagen, sondern vielmehr jene, von denen wir eben sagten, wir wollten sie der Harmonie wegen befragen. Denn diese hier machen es eben so wie

jene Astronomen, nämlich sie suchen in diesen wirklich gehörten Accorden die Zahlen, aber sie steigen nicht zu Aufgaben, um zu suchen welches harmonische Zahlen sind und welches nicht, und weshalb beides. — Das ist auch, sagte er, eine gar wunderliche Sache. — Sehr nüzlich allerdings, sprach ich, für die Auffindung des guten und schönen, wenn man sie aber auf andere Weise betreibt, ganz unnüz. — Wahrscheinlich wol, sagte er. — Ich meines Theils denke, fuhr ich fort, wenn die Bearbeitung der Gegenstände, die wir bis jezt durchgegangen sind, auf deren Gemeinschaft unter sich und Verwandtschaft gerichtet ist und sie zusammengebracht werden wie sie zusammen gehören, so kann diese Beschäftigung schon etwas beitragen zu dem was wir wollen, und ist dann keine unnüze Mühe; wenn aber nicht, so ist sie unnüz. — So ahndet auch mir, sagte er, aber das ist gar ein grosses Werk, o Sokrates. — Schon das Vorspiel, sprach ich, oder was meinst du? Oder wissen wir nicht, dass alles dies nur das Vorspiel ist zu der Melodie, welche eigentlich soll erlernt werden? Denn du meinst doch nicht, dass die in diesen Dingen stark sind, schon die Dialektiker sind? — Nein beim Zeus, ausser nur gar wenige von denen die mir bekannt geworden. — Aber auch das doch nicht, dass solche, die nicht einmal vermögen irgend Rede zu stehen oder zu fordern, irgend etwas wissen werden von dem was man wie wir sagen wissen muss? — Auch das gewiss nicht, sagte er. — Also dieses, o Glaukon, ist nun wol die Melodie oder der Saz selbst, was die Dialektik ausführt? von dem auch, wie
532 er nur mit dem Gedanken gefasst wird, jenes Vermögen des Gesichts ein Abbild ist, von welchem wir sagten, dass es bestrebt sei auf die Thiere selbst zu schauen und auf die Gestirne selbst ja zulezt auch auf die Sonne selbst. So auch wenn einer unternimmt Rede zu geben, der zielt ohne alle Wahrnehmung nur mittelst des Wortes und Gedanken auf das selbst was jedes ist; und wenn er nicht eher ablässt,* bis er, was das gute selbst ist, mit der Erkenntniss gefasst hat, dann ist er an dem Ziel alles erkennbaren, wie jener dort am Ziel alles sichtbaren. — Auf alle Weise. — Und diesen Weg nennst du den nicht den dialektischen? — Wie sonst? — Die Lösung aber* von den Banden und die Umwendung von den Schatten zu den Bildern selbst und zum Licht, und das Hinaufsteigen aus dem unterirdischen Aufenthalt an den Tag und dort auf die Thiere und Pflanzen selbst zwar und auf das Licht der Sonne nur mit Unvermögen hinschauen, wol aber auf deren Abbilder im Wasser, hier aber auf göttliche Abbilder und

Schatten des seienden nicht der Bilder Schatten, welche durch ein anderes in Vergleich mit der Sonne eben solches Licht abgeschattet wären: das ist die Kraft, welche die gesammte Beschäftigung mit den Künsten besizt, welche wir durchgenommen haben; und solche Anleitung gewähren sie dem besten in der Seele zum Anschauen des trefflichsten unter dem seienden wie dort dem untrüglichsten am Leibe zu der des glänzendsten in dem körperlichen und sichtbaren Gebiet. — Ich, sprach er, nehme es so an; wiewol es mir gar schwer scheint es anzunehmen, dann aber auch wieder schwer es nicht anzunehmen. Doch, denn man muss das ja nicht diesmal nur hören, sondern noch gar oft darauf zurükkkommen, lass uns sezen, dies verhielte sich wie eben gesagt wird, und lass uns nun zu dem Saz selbst gehen und ihn eben so durchnehmen, wie wir das Vorspiel durchgenommen haben. Sprich daher, welches ist das eigenthümliche Wesen der Dialektik, in was für Arten zerfällt sie, und welches sind die Wege zu ihr; denn diese wären es nun endlich, dünkt mich, die dahin führen, wo für den Angekommenen Ruhe ist vom Wege und Ende der Wanderschaft. — Du wirst nur, sprach ich, lieber Glaukon, nicht mehr im Stande sein zu folgen! Denn an meiner Bereitwilligkeit soll es 533
nicht liegen und du sollst nicht mehr nur ein Bild dessen, wovon wir reden, sehen, sondern die Sache selbst so gut sie sich mir wenigstens zeigt; ob nun richtig oder nicht, das darf ich nicht behaupten, aber dass es etwas solches giebt muss behauptet werden. Nicht wahr? — Nothwendig. — Nicht auch, dass allein die Kraft der Dialektik es dem zeigen kann, welcher der erwähnten Dinge kundig ist, sonst aber es nicht möglich ist? — Auch dies, sagte er, darf man behaupten. — Und dies wenigstens, sprach ich, wird uns wol niemand bestreiten, wenn wir sagen, dass, was jegliches selbst sei, dies keine andere Wissenschaft sucht ordentlich von allem zu finden, sondern alle andere Künste sich entweder auf der Menschen Vorstellungen und Begierden beziehn oder auch mit Hervorbringen und Zusammensezen oder mit Pflege des Hervorgebrachten und Zusammengesezten zu thun haben, die übrigen aber, denen wir zugaben dass sie sich etwas mit dem seienden befassen, die Messkunde und was mit ihr zusammenhängt sehen wir wol wie sie zwar träumen von dem seienden ordentlich wachend aber es wirklich zu erkennen nicht vermögen, so lange sie Annahmen voraussezend diese unbeweglich lassen, indem sie keine Rechenschaft davon geben können. Denn wovon der Anfang ist, was man nicht weiss, Mitte und Ende also aus diesem, was man nicht weiss, zu-

sammengeflochten sind, wie soll wol, was auf solche Weise angenommen wird, jemals eine Wissenschaft sein können? — Keine gewiss! sagte er. — Nun aber, sprach ich, geht die dialektische Methode allein auf diese Art alle Voraussezungen aufhebend gerade zum Anfange selbst, damit dieser fest werde, und das in Wahrheit in barbarischen Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie gelinde hervor und führt es aufwärts, wobei sie als Mitdienerinnen und Mitleiterinnen die angeführten Künste gebraucht, welche wir zwar mehrmals Wissenschaften genannt haben, der Gewohnheit gemäss, die aber eines andern Namens bedürfen, der mehr besagt als Meinung aber dunkler ist als Wissenschaft — wir haben sie aber schon früher irgendwo Verständniss genannt; indess denke ich müssen die nicht über die Wörter streiten, denen eine so grosse Untersuchung wie uns vorliegt. — Freilich nicht! sagte er, sondern wenn eines nur* das bestimmt bezeichnet für den Vortrag was man bei sich denkt. — Es beliebt uns also, sprach ich, wie zuvor die erste Abtheilung Wissenschaft zu nennen, die zweite Verständniss, die dritte Glaube, die vierte Wahrscheinlichkeit; und diese beiden
534 zusammengenommen Meinung, jene beiden aber Erkenntniss. Und Meinung hat es mit dem Werden zu thun, Erkenntniss mit dem Sein; und wie sich Sein zum Werden verhält, so Erkenntniss zur Meinung, nämlich Wissenschaft zum Glauben, und Verständniss zur Wahrscheinlichkeit. Das Verhältniss dessen aber, worauf sich diese beziehn, das vorstellbare und erkennbare, und die zwiefache Theilung jedes von beiden wollen wir lassen, o Glaukon, um nicht in noch vielmal grössere Untersuchungen zu gerathen als die vorigen. — Mir meinestheils, sagte er, gefällt das übrige alles, so weit ich folgen kann, gleichfalls. — Nennst du nun auch den Dialektiker, der die Erklärung des Seins und Wesens eines jeden fasst? Und wer die nicht hat, wirst du nicht von dem, in wie fern er nicht im Stande ist sich und Andern Rede zu stehn, in so fern auch läugnen er habe hievon Erkenntniss? — Wie könnte ich es wol behaupten? — Also auch eben so mit dem guten, wer nicht im Stande ist die Idee des guten von allem andern aussondernd durch Erklärung zu bestimmen, und wer nicht wie im Gefecht durch alle Angriffe sich durchschlagend, sie nicht nach dem Schein, sondern nach dem Sein zu verfechten suchend durch dies alles mit einer unüberwindlichen Erklärung durchkommt, von dem wirst du auch weder, dass er das gute selbst erkenne, behaupten wollen, wenn es sich so mit ihm verhält, noch auch irgend ein anderes gute; sondern wenn er irgend ein Bild davon trifft, dass er es

durch Meinung nicht durch Wissenschaft treffe, und dass er dieses Leben verträumend und verschlummernd, ehe er hier erwacht ist, in die Unterwelt kommt und vollkommen in den tiefsten Schlaf versinkt. — Beim Zeus, sagte er, gar sehr werde ich das alles sagen. — Und deine eignen Kinder, die du jezt in unsrer Rede erziehst und bildest, wenn du die je in der Wirklichkeit erzögest, würdest du sie doch gewiss nicht lassen, wenn sie unvernünftig wären, wie Figuren* den Staat regieren und das wichtigste von ihnen abhängig machen? — Freilich nicht. — Sondern du wirst es ihnen zum Gesez machen, derjenigen Bildung vorzüglich nachzustreben, durch welche sie in Stand gesezt werden so viel möglich als Wissende zu fragen und zu antworten. — Dies Gesez werde ich allerdings geben mit dir. — Scheint dir nun nicht, sprach ich, die Dialektik recht wie der Sims über allen anderen Kenntnissen zu liegen, und über diese keine andere Kenntniss mehr mit Recht aufgesezt werden zu können, sondern es mit den Kenntnissen hier ein Ende zu haben? — Mir wol! sagte er.

Nun ist dir also noch die Vertheilung übrig, sprach ich, wem 535
wir diese Kenntnisse mittheilen wollen und auf welche Weise? — Offenbar, sagte er. — Erinnerst du dich nun noch unserer ersten Auswahl der Herrscher, was für welche wir ausgewählt haben? — Wie sollte ich nicht! sagte er. — Uebrigens nämlich meintest du, müsse man jene Naturen auswählen; denn man müsse die festesten und tapfersten vorziehen und nach Vermögen die wohlgestaltetsten. Ausserdem aber müssen wir nun noch suchen nicht nur edle und muthige von Gesinnung, sondern auch die für diesen Unterricht günstigen Anlagen müssen sie haben. — Und welche bezeichnest du als solche? — Scharfblikk, o Bester, sprach ich, müssen sie mitbringen, und nicht schwer lernen. Denn viel eher noch wird die Seele muthlos bei schwierigen Kenntnissen als bei Leibesübungen. Denn die Anstrengung ist ihr eigenthümlicher, weil sie ausschliessend ist und sie sie nicht mit dem Körper theilt. — Richtig, sagte er. — Und einen von gutem Gedächtniss müssen wir suchen, der auch unermüdlich ist und ausserordentlich arbeitslustig. Oder wie meinst du sonst werde einer jenes körperliche alles durcharbeiten können, und noch so grosse Aufgaben des Lernens und Nachdenkens vollenden? — Keiner gewiss, sagte er, der nicht in jedem Sinne gutgeartet ist. — Der jezige Fehler wenigstens, sprach ich, und die Geringschäzung ist der Philosophie hieraus entstanden, dass man sich nicht gehörig mit ihr abgiebt; denn nicht Unächte sollten es thun, sondern Aechte. — Wie meinst du das? — Zuerst,

sagte ich, muss einer an der Arbeitsamkeit nicht hinken, der sich mit ihr abgeben will, dass er halb arbeitslustig ist und halb träge. Und so ist es doch, wenn einer zwar die Leibesübungen liebt und die Jagd, und wo es auf den Leib ankommt sich gern anstrengt, aber weder lernlustig ist noch hörlustig noch forschlustig, sondern in dem allen sich ungern anstrengt. Eben so hinkt nun auch, wer seine Arbeitslust nur auf die entgegengesezte Seite geworfen hat. — Vollkommen richtig. — Und werden wir nicht auch in Bezug auf die Wahrheit eine Seele für verstümmelt halten müssen, welche das freiwillige falsche zwar hasst, es nicht leidend an sich selbst, und wenn Andere lügen in heftigen Unwillen gerathend, das unfreiwillige aber sich leicht gefallen lässt, und wenn man sie auf der Unwissenheit ertappt nicht unwillig wird, sondern gar lustig nach Schweineart in der Dummheit herumsudelt. — Allerdings, sagte er.
536 — Auch was Besonnenheit anlangt und Tapferkeit und Grossmuth und alle Theile der Tugend muss man nicht weniger darauf achten, wer unächt ist und wer ächt. Denn wer dergleichen nicht zu unterscheiden weiss, es sei ein Einzelner oder ein Staat, der hat dann ohne es zu wissen hinkende und unächte, worin er nun eben auf solche treffe, jener zu Freunden, dieser zu Anführern. — Gar sehr, sagte er, verhält es sich so. — Wir aber müssen uns vor allem der Art gewaltig hüten, so dass, wenn wir nur Geradgliedrige und Geradsinnige zu so grossen Unterweisungen und Uebungen zulassen und ausbilden, die Gerechtigkeit selbst uns nicht wird tadeln können und wir den Staat und die Verfassung retten werden; bringen wir aber Ungeschikkte dazu, so werden wir ganz das Gegentheil bewirken, und der Philosophie noch mehr Gelächter zuziehn. — Das ware ja schmählich, sagte er. — Freilich, sprach ich. Aber lächerliches scheint auch mir gegenwärtig begegnet zu sein. — Was doch? — Ich vergass, dass wir scherzten, und habe die Rede zu scharf gespannt. Denn indem ich sprach, blikkte ich zugleich auf die Philosophie, und da ich sie so unwürdig geschmäht sah, scheint mir, dass ich unwillig und ereifert über die Schuldigen zu ernst gesprochen habe was ich sprach. — Nein beim Zeus, sagte er, für mich wenigstens als Zuhörer nicht. — Wol aber für mich, sprach ich, als Redner. Das aber lass uns nicht vergessen, dass bei unserer ersten Wahl wir Alte gewählt haben, bei der jezigen dies aber nicht angehn wird. Denn es ist dem Solon nicht zu glauben, dass alternd einer noch viel zu lernen vermag, sondern noch weniger als zu laufen; vielmehr gehören alle grossen und anhaltenden Anstrengungen der Jugend. — Nothwendig, sagte er. —

Was nun zum Rechnen und zur Messkunde und zu allen den Vorübungen gehört, die vor der Dialektik hergehn sollen, das müssen wir ihnen als Knaben vorlegen, indem wir jedoch die Form der Belehrung nicht als einen Zwang zum Lernen einrichten. — Warum nicht? — Weil, sprach ich, kein Freier irgend eine Kenntniss auf knechtische Art lernen muss. Denn die körperlichen Anstrengungen, wenn sie auch mit Gewalt geübt werden, machen den Leib um nichts schlechter, in der Seele aber ist keine erzwungene Kenntniss bleibend. — Richtig, sagte er. — Nicht also mit Gewalt, o Bester, sprach ich, sondern spielend beschäftige die Knaben mit diesen 537
Kenntnissen, damit du auch desto besser sehn könnest, wohin ein jeder von Natur sich neigt. — Das hat wol Grund, sagte er. — Erinnerst du dich nun nicht, sprach ich, dass wir sagten, man müsse die Knaben auch in den Krieg zu Pferde als Zuschauer führen, und wenn es einmal sicher ist sie auch ganz nahe hinzubringen und sie Blut kosten lassen, wie man es mit den jungen Hunden macht? — Dess erinnere ich mich. — In allem diesem nun, in den Anstrengungen, dem Unterricht und den Gefahren, muss man, die jedesmal am tüchtigsten hineingehn, in eine gewisse Liste eintragen. — In welchem Alter? fragte er. — Wenn sie, sprach ich, von den nothwendigen Leibesübungen losgesprochen werden. Denn diese Zeit, währe sie nun zwei oder drei Jahre, kann unmöglich noch etwas anderes ausrichten; denn Müdigkeit und Schlaf sind dem Lernen feind, auch ist dies selbst nicht eine von den kleinsten Prüfungen, wie sich jeder in den Leibesübungen zeigt. — Wie sollte es nicht. — Nach dieser Zeit aber, sprach ich, von zwanzig Jahren an sollen die vorzüglichen grössere Ehre vor den andern geniessen, und die den Knaben zerstreut vorgetragenen Kenntnisse müssen für sie zusammengestellt werden zu einer Uebersicht der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des seienden. — Wenigstens, sprach er, wird nur das so erlernte fest sein, wem man es auch beigebracht hat. — Und, sagte ich, die stärkste Probe, wo eine dialektische Natur ist und wo nicht. Denn wer in diese Uebersicht eingeht, ist dialektisch; wer nicht, ist es nicht. — Ich stimme dir bei, sagte er. — Hierauf also, sprach ich, wirst du achten müssen, und welche unter ihnen dieses am meisten sind und beharrlich im Lernen, beharrlich auch im Kriege und in allem vorgeschriebenen, diese wiederum, wenn sie dreissig Jahre zurükkgelegt haben, aus den Auserwählten auswählen und zu noch grösseren Ehren erheben, um, indem du sie durch die Dialektik prüfest, zu sehen, wer von ihnen Augen

und die andern Sinne fahren lassend vermag auf das seiende selbst und die Wahrheit loszugehen. Und hier ist nun viele Behutsamkeit nöthig, o Bester. — Weshalb eigentlich? fragte er. — Merkst du denn nicht, sprach ich, das jezige Uebel mit der Dialektik wie gross es ist? — Welches denn? — Dass sie ganz mit Gesezwidrigkeit angefüllt ist. — Das freilich, sagte er. — Glaubst du also, sprach ich, dass denen etwas ganz wunderbares begegnet und verzeihst ihnen nicht? — Wie so eigentlich? — Wie wenn, sprach ich, ein untergeschobenes Kind bei grossem Vermögen in einem vornehmen und ausgebreiteten Geschlecht und unter vielen Schmeichlern er-
538 zogen wäre, und wenn es ein Mann geworden erführe, es sei nicht von diesen Eltern die dafür ausgegeben worden, die wahren aber nicht auffinden könnte, kannst du wol ahnden, wie dieser gegen die Schmeichler, und gegen die, welche ihn untergeschoben haben, gesinnt sein wird zuerst in der Zeit wo er noch nichts von dem Unterschieben wusste, und dann wieder in der, wo er es weiss? oder willst du meine Ahndung davon hören? — Das leztere will ich. — Ich ahnde also, sprach ich, dass er Vater und Mutter und die andern geglaubten Verwandten mehr ehren wird als die Schmeichler, und weniger übersehen, wenn sie etwas bedürfen, weniger auch etwas gesezwidriges gegen sie thun oder reden, auch weniger ihnen in grossen Dingen ungehorsam sein als den Schmeichlern in der Zeit, nämlich wo er die Wahrheit noch nicht weiss. — Natürlich. — Hat er aber das wahre gemerkt: so ahnde ich im Gegentheil, er werde an Ehrfurcht und Bemühung um jene nachlassen, den Schmeichlern aber davon zulegen und ihnen bei weitem mehr als zuvor folgen, ja indem er sich schon unverholen zu ihnen hält ganz nach ihrem Willen leben, um jenen Vater aber und die übrigen angeblichen Verwandten, wenn er nicht sehr rechtschaffen ist von Natur, sich gar nichts kümmern. — Du beschreibst alles wie es geschehen wird. Aber wie bezieht sich nun dieses Bild auf diejenigen, welche sich in jenes Gebiet des Denkens begeben? — So. Es giebt doch bei uns Lehren vom gerechten und schönen, unter denen wir von Kindheit an erzogen worden sind wie von Eltern, ihnen gehorchend und sie ehrend. — So ist es. — Giebt es nun nicht auch andere diesen entgegengesezte Bestrebungen, die Lust bei sich führen und unsern Seelen zwar schmeicheln und sie anlokken, aber doch diejenigen die auch nur einigermassen tauglich sind nicht überreden; sondern solche ehren jene väterlichen Lehren und gehorchen denen? — Die giebt es. — Wie nun, sprach ich, wenn einem mit dem es so steht eine Frage kommt und ihn fragt,

was das schöne ist, und wenn er das antwortet, was er vom Gesezgeber gehört hat, die Rede ihn dann bestreitet und durch öftere und vielfältige Widerlegungen ihn auf den Gedanken bringt, als sei dieses um nichts mehr schön als hässlich, und eben so mit dem gerechten und guten und was er am meisten in Ehren gehalten hat: wie meinst du wird er sich nach diesem gegen jene verhalten, was Ehrfurcht und Folgsamkeit betrifft? — Nothwendig, sagte er, wird er sie weder mehr eben so ehren, noch ihnen eben so gehorchen. — Wenn er nun, sprach ich, diese nicht mehr so für ehrenwerth und verwandt hält wie zuvor, aber auch das wahre nicht findet, kann er sich zu einer andern Lebensweise als jener schmeichlerischen hinneigen? — Unmöglich, sagte er. — Ein Unrechtlicher also wird er geworden zu sein scheinen aus einem Recht- 539
lichen. — Nothwendig. — Muss dies nun nicht ganz natürlich denen begegnen, die so an jene Untersuchungen gerathen? und verdienen sie nicht, wie ich eben sagte, alle Nachsicht? — Und Mitleiden dazu, sagte er. — Also damit du dieses Mitleid nicht nöthig habest bei den dreissigjährigen, so muss zu diesen Untersuchungen auf die umsichtigste Weise geschritten werden. — Gar sehr, sagte er. — Ist nun nicht schon dies, sprach ich, eine sehr grosse Vorsicht, wenn sie sie nicht zu jung kosten dürfen? Denn ich glaube es wird dir nicht entgangen sein, dass die Knäblein, wenn sie zuerst solche Reden kosten, damit umgehen als wenn es ein Scherz wäre, indem sie sie immer zum Widerspruch lenken, und den nachahmend der sie widerlegt wieder andere widerlegen, und ihre Freude daran haben wie Hündlein alle die ihnen nahe kommen bei der Rede zu zerren und zu rupfen. — Ganz über die Massen, sagte er. — Wenn sie nun viele widerlegt haben und von vielen auch widerlegt worden sind, so gerathen sie gar leicht dahinein, nichts mehr von dem zu glauben, was sie früher glaubten, und dadurch kommen denn sie und alles was die Philosophie betrifft bei den übrigen in schlechten Ruf. — Sehr wahr, sagte er. — Wer aber schon älter ist, sprach ich, wird an solcher Thorheit keinen Theil nehmen wollen, sondern lieber den, der untersuchen und die Wahrheit ans Licht bringen will, nachahmen, als den der Scherz treibt und zum Scherz widerspricht, und so wird er selbst achtbarer sein und auch die Sache zu Ehren bringen statt in Unehre. — Richtig. — Und das vor diesem gesagte ist auch alles aus Vorsicht gesagt, dass man nur sittsame und ernste Naturen soll an Untersuchungen theilnehmen lassen, und nicht so wie jezt der erste beste der gar nicht taugt dazu gelangen kann. — Allerdings, sagte er. — Wird es nun

hinreichen, dass sie bei diesen Untersuchungen angestrengt und unablässig bleiben ohne irgend etwas anderes zu thun, sondern indem sie sich auf die umgewendete Art wie früher mit dem Leibe doppelt soviel Jahre üben als damals? — Meinst du also sechs oder vier? fragte er. — Einerlei! sprach ich, nimm fünf. Aber nach diesem werden sie wieder in jene Höhle zurükkgebracht und genöthiget werden müssen Aemter zu übernehmen im Kriegswesen und wo es sich sonst für die Jugend schikkt, damit sie auch an Erfahrung nicht hinter den Andern zurükkbleiben, und auch hiebei muss man sie noch prüfen, ob sie auch werden aushalten, wenn sie so nach allen Seiten gezogen werden, oder ob sie abgleiten werden. — Wieviel Zeit aber, fragte er, sezest du hiezu aus? —
540 Funfzehn Jahre, sprach ich. Haben sie aber funfzehn erreicht, dann muss man, die sich gut gehalten und überall vorzüglich gezeigt hatten in Geschäften und Wissenschaften, endlich zum Ziel führen und sie nöthigen das Auge der Seele aufwärts richtend in das Allen Licht bringende hineinzuschauen, und wenn sie das gute selbst gesehen haben, dieses als Urbild gebrauchend den Staat ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben hindurch in Ordnung zu halten, jeder in seiner Reihe, so dass sie die meiste Zeit der Philosophie widmen, jeder aber, wenn die Reihe ihn trifft, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten abmühe und dem Staat zu Liebe die Regierung übernehme, nicht als verrichteten sie dadurch etwas schönes, sondern etwas nothwendiges. Und so mögen sie denn, nachdem sie Andere immer wieder eben so erzogen und dem Staat andere solche Hüter an ihrer Stelle zurükkgelassen, die Inseln der Seligen bewohnen gehn. Denkmäler aber und Opfer wird ihnen der Staat, wenn auch die Pythia damit einverstanden ist, öffentlich darbringen als guten Dämonen, wo nicht doch als seligen und göttlichen Menschen. — Vortrefflich, o Sokrates, sagte er, hast du uns die Herrscher wie ein Bildner dargestellt. — Und auch Herrscherinnen, sprach ich, o Glaukon. Denn glaube ja nicht, dass was ich gesagt, ich von Männern mehr gemeint habe als von Frauen, so viele sich von tüchtiger Natur darunter finden. — Richtig, sagte er, wenn sie ja gleichen Theil an allem haben sollen mit den Männern wie wir ausgeführt haben. — Und giebst du zu, dass, was wir von diesem Staat und seiner Verfassung gesagt haben, nicht bloss fromme Wünsche sind, sondern schweres zwar aber doch irgendwie möglich, nur auf keine andere Weise als gesagt wurde, wenn wahrhafte Philosophen, die — einer oder mehrere — zur Obergewalt im Staat gelangt sind, mit Verachtung der jezigen Vorzüge, weil

sie diese für unedel und nichts werth halten, das richtige, und die von diesem ausgehenden Vorzüge allein hochachten, für das allergrösste und nothwendigste aber das gerechte, und diesem dienend und es befördernd zur Einrichtung ihres Staates schreiten. — Wie aber?* fragte er. — So dass sie alle, welche über zehn Jahre alt sind, hinausschikken auf das Land, und nur die jüngeren Kinder zu sich nehmen, um sie, abgesehen von den jezt geltenden Sitten, die ja auch die Eltern haben, nach ihren eigenen Gebräu- 541
chen und Gesezen zu erziehen, welche so sind wie wir damals ausgeführt haben. Und so wird am schnellsten und leichtesten der Staat und die Verfassung, die wir beschrieben, eingerichtet selbst glükklich sein, und dem Volk unter dem er besteht die trefflichsten Dienste leisten. — Gewiss, sagte er. Und wie es gehen könnte, wenn es jemals gehn soll, dieses, o Sokrates, scheinst du mir vortrefflich ausgeführt zu haben. — Ist also nun nicht, sprach ich, unsere Rede vollständig von diesem Staat und dem ihm ähnlichen und angemessenen Manne? Denn auch dieser steht nun ganz deutlich vor uns, wie wir sagen werden dass er sein müsse. — Ganz deutlich, sagte er; und was du fragst scheint mir beendigt zu sein.

ACHTES BUCH.

543 Wohl! Dieses also ist eingestanden, o Glaukon, dass in dem vollkommen eingerichteten Staate die Weiber gemeinsam sein müssen, gemeinsam auch die Kinder und deren gesammte Erziehung, wie auch alle Geschäfte des Krieges und Friedens; und dass Könige darin diejenigen sein müssen, die sich in der Philosophie und im Kriege als die besten gezeigt haben. — Das ist eingestanden, sagte er. — Und auch das haben wir zugegeben, dass wenn die Herrscher eingesezt sind, sie die Kriegsmänner anführen und sie in solchen Wohnungen ansiedeln werden, wie wir vorher beschrieben haben, in denen nichts eigenes für keinen ist, sondern die allen gemein sind, und auch über ihre Habe, wenn du dich erinnerst, sind wir einig geworden, worin sie bestehen soll. — Wol erinnere ich mich, sagte er, dass wir meinten keiner dürfe irgend etwas dergleichen zu eigen besizen wie jezt die Anderen; sondern als Kämpfer im Kriege und Hüter hätten sie zum Lohn ihrer Obhut von Anderen ihre jährlichen Lebensbedürfnisse zu empfangen, und dafür sich selbst und die Stadt zu besorgen. — Richtig, sprach ich. Aber weil wir nun dieses vollendet, so lass uns erinnern von wo wir hieher abgeschweift sind, damit wir auf unserm Wege wieder weiter gehen können. Das ist nicht schwer, sagte er. Denn ohngefähr so wie jezt* sprachest du auch, als habest du alles was den Staat betrifft durchgesprochen, und sagtest, einen solchen Staat, wie du ihn damals beschrieben hattest, erkenntest du für einen guten, und so auch den ihm ähnlichen Einzelnen, jedoch wie es schien als ob du einen noch trefflicheren Staat und Mann darstellen könntest. Die andern also, behauptetest du, wären verfehlte wenn dieser richtig, sagtest aber, wenn ich mich recht erinnere, es gebe
544 der andern Verfassungen vier Arten, über welche es wol der Mühe werth wäre Erläuterungen zu haben, um ihre Fehler und die ihnen ähnlichen Einzelnen zu erkennen, damit wenn wir sie insgesammt betrachtet hätten und einig geworden wären, welches der trefflichste

und welches der schlechteste Mann sei, wir dann untersuchen könnten, ob der trefflichste auch der glükkseligste und der schlechteste auch der elendeste sei, oder ob es sich anders verhalte. Und indem ich fragte, welche vier Verfassungen du meintest, unterbrachen uns hiebei Polemarchos und Adeimantos, und so nahmest du die Rede wieder auf und bist bis hieher gekommen. — Vollkommen richtig hast du es uns zurükkgerufen. — So gieb mir nun, sagte er, wie ein Fechter dieselbige Stellung wieder, und nun ich wieder dasselbige frage, versuche mir auch zu antworten, was du damals antworten wolltest. — Wenn ich kann, sprach ich. — Und wahrlich, sagte er, bin ich sehr neugierig zu hören, was für vier Verfassungen du meintest. — Das sollst du, sprach ich, ohne Schwierigkeit. Denn die ich meine, sind die, für welche man auch Namen hat, zuerst diese von so Vielen gepriesene Kretitische und zugleich auch Lakonische, die zweite die auch zum zweiten gerühmte sogenannte Oligarchie, eine Verfassung voll mancherlei Uebel, ferner die von dieser ganz verschiedene und ihr zunächst entstehende Demokratie, und endlich die edle Tyrannei von allen diesen verschieden des Staates vierte und lezte Krankheit. Oder kennst du noch eine andere Gestalt von Verfassung, welche eine bestimmte Art bildet? Denn Gewalten von Häuptlingen und käufliche Königswürden und dergleichen Zustände mehr liegen freilich zwischen diesen, deren findet man aber nicht weniger bei den Barbaren als bei den Hellenen. — Solche werden freilich gar vielerlei und sehr wunderliche angeführt. — Und du weisst doch, dass es gewissermassen* eben soviel Arten von Menschen geben muss als von Verfassungen. Oder meinst du dass die Verfassungen von der Eiche oder vom Felsen entstehen, und nicht aus den Sitten derer die in den Staaten sind, nach welcher Seite hin eben diese den Ausschlag geben und das übrige mit sich ziehn? — Nirgend anders her gewiss als aus diesen. — Also wenn fünf Arten des Staats, müssen auch die Seelen der Einzelnen auf fünferlei Art eingerichtet sein. — Wie sollten sie nicht? — Den nun der Aristokratie ähnlichen haben wir schon beschrieben, den wir als gut und gerecht in Wahrheit rühmen können. — Den haben wir. — Also zunächst müssen wir nun die schlechteren durchnehmen, den streitsüchtigen zuerst und ehrgeizigen, der auf der Seite der Lakonischen 545
Verfassung steht, und dann den oligarchischen, den demokratischen und den tyrannischen, damit, wenn wir den ungerechtesten herausgefunden, wir ihn dem gerechtesten gegenüberstellen, und so die Untersuchung sich uns vollende, wie sich die reine Gerechtigkeit

zu der reinen Ungerechtigkeit verhält in Absicht der Glükkseligkeit oder des Elendes dessen der sie hat, damit wir entweder dem Thrasymachos folgend der Ungerechtigkeit nachtrachten, oder der jezt schon in Beleuchtung stehenden Rede gemäss der Gerechtigkeit. — Auf alle Weise, sagte er, müssen wir es so machen. — Wie wir nun angefangen haben der grösseren Deutlichkeit wegen die Gesinnung eher in der Verfassung zu betrachten als in den Einzelnen, wollen wir nicht eben so auch jezt die ehrgeizige Verfassung, denn ich weiss keinen gangbaren Namen,* man müsste sie denn Timokratie oder Timarchie nennen, betrachten, und nach ihr dann den eben solchen Mann zeichnen, hernach die Oligarchie und den oligarchischen Mann, dann nachdem wir auf die Demokratie hingeschaut uns auch den demokratischen Mann besehen, und zulezt wenn wir in einen tyrannisch beherrschten Staat gegangen sind und diesen betrachtet haben, auch die tyrannische Seele beschauend versuchen unverwerfliche Richter zu sein über die aufgestellte Frage. — Sehr regelmässig, sagte er, würden wir auf diese Art bei unserer Betrachtung und unserm Urtheil zu Werke gehn.

Wolan, sprach ich, lass uns also versuchen zu zeigen, auf welche Art wol eine Timokratie aus der Aristokratie entstehen kann. Oder ist dieses ganz einfach, dass jede Aenderung der Verfassung von dem herrschenden Theile selbst ausgeht, wenn nämlich in diesem Zwietracht entstanden ist; bleibt dieser aber einig, wie klein er auch sei, so kann unmöglich eine Bewegung entstehen? — So ist es freilich. — Wie soll also, o Glaukon, unser Staat in Bewegung gerathen, und woher die Helfer und Herrscher gegen einander oder unter sich in Streit kommen? Oder sollen wir wie Homeros die Musen anrufen uns zu sagen, wie zuerst die Zwietracht sich entsponnen, und sollen ganz tragisch berichten, sie hätten theils mit uns wie Kindern scherzend und plaudernd, theils ganz ernst und mit hohen Worten redend gesprochen. — Wie denn? — So etwa. Schwer zwar ist es, dass ein so eingerichteter Staat
546 in Unruhe gerathe; aber weil allem entstandenen doch Untergang bevorsteht, so wird auch eine solche Einrichtung nicht die gesammte Zeit bestehen, sondern sich auflösen. Die Auflösung aber ist diese. Nicht nur den aus der Erde wachsenden Pflanzen, sondern auch den auf der Erde lebenden Thieren entsteht Tragbarkeit und Unfruchtbarkeit der Seele und des Leibes, wenn Umwendungen* jeglichem der Kreise Umschwung heranführen, kurzlebigen auch von kleinem Umfang, entgegengesezten entgegengesezte. Die nun,

welche ihr zu Lehrern der Stadt erzogen habt, werden die Zeiten glükklicher Erzeugung und Misswachses für euer Geschlecht, wiewol weise, durch Berechnung mit Wahrnehmung verbunden doch nicht immer treffen, sondern diese werden an ihnen vorbeigehn, und so werden sie auch einmal Kinder zeugen, wenn sie nicht sollten. Es hat aber das göttliche erzeugte einen Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfasst, das menschliche aber eine Zahl,* in welcher, als der ersten, Vermehrungen — hervorgebrachte und hervorbringende — nachdem sie drei Zwischenräume und vier Glieder von theils ähnlich und unähnlich theils überschüssig und abgängig machenden Zahlen empfangen haben, alles gegen einander messbar und ausdrükkbar darstellen; wovon dann die vierdrittige Wurzel mit der fünf zusammengespannt dreimal vermehrt zwei Harmonien darstellt, die eine eine gleichvielmal gleiche, hundert eben so viel mal, die andere gleichlängig zwar der länglichten aber von hundert Zahlen von den aussprechbaren Durchmessern der Fünf jeder um Eins verkürzt, unaussprechbaren aber zwei und von hundert Würfeln der drei. Diese gesammte geometrische Zahl entscheidet hierüber, über bessere und schlechtere Zeugungen; und wenn aus Unkenntniss dieser eure Wächter den Jünglingen Bräute zugesellen zur Unzeit, so wird das Kinder geben, die weder wohlgeartet sind, noch wohlbeglükkt. Von diesen werden zwar die früheren nur die besten an die Spize stellen; doch aber, da sie unwürdig sind, werden sie, wenn sie in die Würden ihrer Väter eintreten, als Staatswächter anfangen uns zu vernachlässigen, indem sie weit geringer als sich gebührt das tonkünstlerische schäzen, demnächst auch das gymnastische, daher uns unmusischer die Jugend gerathen wird. Aus diesen werden dann Herrscher hervorgehn, die gar nicht mehr recht der Wächter Eigenschaften haben, um die Hesiodischen Geschlechter und die bei euch* das goldne und silberne, das eherne und eiserne prüfend zu erkennen. Wird aber dort Eisen mit Silber zusammengemischt und Erz mit Gold, 547
so wird Unähnlichkeit daraus entstehn und stimmungslose Unebenheit, welche immer, wo sie sich auch einstellen, Krieg und Feindschaft gebähren. Denn von dieser Abkunft, muss man sagen, sei Zwietracht, wo sie auch immer entstehe. — Und ganz richtig, sprach er, wollen wir sagen, dass sie geantwortet haben. — Wie es auch, sprach ich, ganz natürlich ist, da sie ja Musen sind. Was aber, fragte er, sagen die Musen nun weiter? — Ist nun, sagte ich, Zwietracht entstanden: so ziehen beide Geschlechter das eiserne und eherne zu Erwerb und Besiz an Land und Häusern, Gold und

Silber; das goldene und silberne aber, wie sie nicht arm sind sondern von Natur reich, leiten die Seelen zur Tugend und zur alten Sitte hin. Wie sie nun Gewalt brauchen und einander entgegenstreben: so kommen sie am Ende überein Land und Häuser in Eigenthum zu verwandeln und zu vertheilen; die aber, welche vorher von ihnen bewacht wurden, aber als Freie und Freunde und Ernährer, diese nun unterjocht als Dienstleute auf ihren Ländereien und in ihren Häusern zu halten, selbst aber sich des Krieges und der Regierung über jene anzunehmen. — Diese Verwandlung, sagte er, scheint mir wol von daher zu entstehn. — Wäre nun nicht, sprach ich, diese Verfassung eine mittlere zwischen Aristokratie und Oligarchie? — Gewiss.

So verwandelt sie sich demnach. Nach der Verwandlung aber, wie wird sie eingerichtet sein? Oder wird sie nicht offenbar in einigem die vorige Verfassung nachahmen in anderm die Oligarchie, als in der Mitte zwischen beiden, einiges aber auch wieder eigenes für sich haben? — Gewiss so, sagte er. — In der Ehrerbietung nun gegen die Regierenden, und darin dass ihr Wehrstand sich des Akkerbaus und aller Handthierung und anderen Gewerbes enthalten wird, so wie in der Einrichtung gemeinsamer Speisungen und in dem Fleiss und der Sorgfalt für alles was zu den Leibesübungen und kriegerischen Spielen gehört, in dergleichen eben wird sie ja wol die frühere nachahmen? — Ja. — Die Furcht aber, die Weisen ans Regiment zu bringen, weil einfache und strenge Männer dieser Art nicht mehr vorhanden sind sondern nur vermischte; und die Hinneigung zu den zornartigen und einfacheren, welche mehr für den Krieg geeignet sind als für den Frieden, und dass Listen und künstliche Vorrichtungen für den Krieg am mei-
548 sten in Ehren gehalten werden, und das beständige Kriegführen, dieses und dergleichen vieles, wird sie hingegen eigen für sich haben.* — Ja. — Geldgierig aber, sprach ich, werden diese sein wie die in den Oligarchien, und werden im Dunkeln Gold und Silber heftig verehren, da sie ja nun eigene Schazkammern haben wohin sie es verbergen können, und Umzäunungen um ihre Häuser, recht wie eigne Nester in denen sie an Weiber und an wen sie sonst wollen gar vieles verwenden können. — Sehr wahr, sagte er. — Daher werden sie auch wol karg sein mit dem Gelde, da sie viel darauf halten und es doch nicht offenkundig besizen, fremdes aber werden sie gern aus Lüsternheit verwenden und sich heimliche Freuden pflükken, und dann vor dem Gesez laufen wie Kinder vor dem Vater, wie sie auch nicht durch Zuspruche gezogen

sind sondern mit Gewalt, weil sie die wahre Muse, die es mit Reden und Philosophie zu thun hat, vernachlässigt und die Gymnastik höher gestellt haben* als die Musik. — Dies ist ja, sagte er, wie du sie beschreibst eine gar sehr gemischte Verfassung aus schlechtem und gutem. — Gemischt freilich ist sie, sprach ich; und recht klar ist nur eines in ihr wegen der Herrschaft des zornartigen, nämlich Wetteifer und Ehrsucht. — Gar sehr, sagte er.

So nun, sprach ich, wäre diese Verfassung entstanden, und eine solche wäre sie, wenn doch einer die Gestalt einer Verfassung in der Rede nur andeuten, nicht aber sie genau abzeichnen will, weil ja doch auch der Entwurf schon hinreicht um den Gerechtesten und Ungerechtesten zu erkennen, und es ein Geschäft von unabsehbarer Länge wäre, alle Verfassungen und alle Sitten so durchzunehmen, dass man nichts übergehe. — Ganz recht, sagte er. — Wer ist nun der dieser Verfassung gemässe Mann? wie käme er uns zu Stande, und was für einer würde er sein? — Ich meine, sagte Adeimantos, er würde diesem unserm Glaukon nahe kommen was Wetteifer betrifft. — Vielleicht, sprach ich, was dies betrifft, aber hierin dünkt er mich ihm nicht ähnlich zu sein. — Worin? — Eingenommener von sich selbst, sprach ich, wird er sein müssen und etwas weniger geübt in den Werken der Musen wiewol ein Liebhaber derselben; und eben so wird er zwar gern hören, rednerisch aber keineswegs sein. Und giebt es irgend Knechte, denen wird ein solcher scharf sein, weil er Knechte nicht so geringschätzt wie ein völlig gebildeter, Freien aber mild, und 549
den Obrigkeiten höchst unterwürfig, dabei aber ist er ehrgeizig und begierig nach obrigkeitlichen Aemtern, jedoch wird er nicht wollen von wegen des Redens oder etwas der Art herrschen, sondern nur von wegen kriegerischer Thaten und was dem verwandt ist, wie er denn die Leibesübungen sehr liebt und so auch die Jagd. — Das ist freilich, sprach er, die Sitte jener Verfassung. — Wird nicht auch ein solcher, sprach ich, das Geld in seiner Jugend zwar verachten, je älter er aber wird, um desto mehr es lieben, da er ja an der Natur des Geldliebenden Theil hat und nicht mehr rein auf die Tugend gerichtet ist, weil er von dem vollkommensten Wächter im Stich gelassen worden ist? — Von wem doch? sprach Adeimantos. — Von der mit Musik vereinigten Rede, sprach ich, welche allein, wem sie eingepflanzt ist, die Tugend lebenslang bewahren kann. — Wohlgesprochen, sagte er. — Ein solcher nun wäre, sprach ich, der timokratische, einem solchen Staat ähnliche Jüngling. — Allerdings. — Es entsteht aber, sprach ich, ein sol-

cher so ohngefähr. Er ist etwa der erwachsene Sohn eines trefflichen, nur in einem nicht gut verwalteten Staat lebenden und daher Ehrenstellen, Aemtern, Rechtssachen und aller solchen Geschäftigkeit so aus dem Wege gehenden Vaters, dass er lieber zu kurz kommen will um nur keine Händel zu haben. — Wie, fragte er, wird der so? — Wenn er, sprach ich, zuerst von seiner Mutter hört, wie sie darüber klagt, dass ihr Mann nicht zu den regierenden gehört, und wie sie deshalb bei den anderen Weibern den kürzeren zöge, und weiter, wie sie wol sähe dass er sich um das Vermögen keine sonderliche Mühe gäbe, noch darum stritte, und wenn er auch deshalb* verhöhnt würde im Gespräch sowol als vor Gericht öffentlich, sondern aus dergleichen allem mache er sich wenig; und wie sie wol merke, dass er auf sich selbst immer Bedacht nehme, sie aber halte er weder sehr in Ehren, noch vernachlässige er sie auch; über dies alles nun erbittert, sagt sie ihm, sein Vater sei doch gar zu unmännlich und schlaff, und was sonst alles die Weiber bei solchen Gelegenheiten herzuleiern pflegen. — Gar vielerlei dergleichen, sprach Adeimantos, ist ganz in ihrer Weise. — Weisst du wol, sprach ich, dass dann auch die Dienstleute von solchen bisweilen heimlich dergleichen zu den Söhnen sagen, wenn sie es recht gut zu meinen glauben; und wenn sie sehen, dass einer dem Vater Geld schuldig ist, und der ihm nicht recht zusezt, oder dass sonst einer ihm etwas anthut, so reden sie dem Sohne zu, wenn er ein Mann werde, solle er es allen solchen gedenken, und mehr ein Mann sein als sein Vater. Geht er nun aus, so hört und sieht er noch mehr dergleichen, wie die-
550 jenigen, die das ihrige thun in der Stadt für einfältig gelten und wenig aus ihnen gemacht wird, die aber nicht das ihrige, geehrt und gelobt werden. Hört und sieht nun dergleichen alles der junge Mann, hört aber auch wieder des Vaters Reden und sieht sein Treiben nahebei neben dem der Andern: so wird er von beiden angezogen, indem der Vater das vernünftige in seiner Seele hegt und pflegt, die Andern aber das begehrliche und zornartige. Und weil er die Natur zwar des schlechten Mannes nicht an sich hat, der schlechten Gesellschaft der Andern aber doch nicht entgehen kann: so kommt er von beiden auf diese Art angezogen in die Mitte und übergiebt die Herrschaft in sich selbst dem mittleren, dem streitsüchtigen und zornartigen, und wird so ein hochmüthiger und ehrsüchtiger Mann. — Sehr klar, sprach er, scheinst du mir dessen Entstehung beschrieben zu haben. — So hätten wir denn,

sprach ich, den zweiten Staat und den zweiten Mann. — Den haben wir, sagte er. —

Wollen wir nun nach dem Aischylos* den Andern an den andern Staat gestellt beschreiben? oder lieber unserm Vorsaz nach zuerst den Staat selbst? — Allerdings, sagte er, dieses. — Die nächste aber wäre, wie ich denke, die Oligarchie nach jenem Staat. — Was für eine Verfassung aber, sprach er, nennst du eigentlich Oligarchie? — Die nach der Schazung geordnete Verfassung, sprach ich, in welcher die Reichen herrschen, die Armen aber an der Herrschaft keinen Theil haben. — Ich verstehe, sagte er. — Muss nun nicht zuerst erklärt werden wie der Uebergang geschieht aus der Timarchie in die Oligarchie? — Ja. — Und das, sprach ich, ist ja wol auch dem Blinden klar, wie sie übergeht. — Wie? — Jene Kammer, sprach ich, die jeder sich mit Geld anfüllt, verdirbt eine solche Verfassung. Denn zuerst ersinnen sie sich Aufwand und lenken dahin die Geseze um, sie selbst und ihre Weiber. — Sehr wahrscheinlich, sprach er. — Und indem einer auf den andern sieht und ihm nacheifert, werden sie bald alle so geworden sein. — Wahrscheinlich. — Dann treiben sie es, sprach ich, immer weiter mit dem Gelderwerben, und je mehr sie auf dieses Werth legen, um desto weniger auf die Tugend. Oder verhalten sich nicht Tugend und Reichthum so, dass immer, als läge auf jeder Schale der Wage eines, sie sich gegenseitig einander in die Höhe schnellen? — Gar sehr, sagte er. — Wird also der Reichthum in einem Staat geehrt und die Reichen, so wird die Tugend minder 551
geachtet und die Guten. — Offenbar. — Was aber jedesmal in Achtung steht, das wird auch geübt, und das nicht geachtete bleibt liegen. — So ist es. — Aus hochstrebenden und ehrsüchtigen Männern werden sie also zulezt erwerblustige und geldliebende, und den Reichen loben und bewundern sie und ziehen ihn zu Ehren, den Armen aber achten sie gering. — Allerdings. — Dann also geben sie ein solches Grundgesez oligarchischer Verfassung, indem sie einen Umfang des Eigenthums feststellen je oligarchischer desto grösser, je weniger desto geringer, und im voraus bestimmen, keiner solle am Regiment Theil haben, dessen Vermögen nicht die bestimmte Höhe erreiche. Dies sezen sie entweder mit Gewalt der Waffen durch, oder auch ehe es dazu kommt bringen sie durch Schrekken diese Verfassung zu Stande. Oder nicht so? — Allerdings so. — Die Einsezung also ist diese. — Ja, antwortete er. Welches aber ist nun die Weise dieses Staates? und welches sind die Fehler, die wir sagten, dass er an sich habe?

Zuerst schön, sprach ich, eben diese seine Grundlage. Denn sieh nur! Wenn jemand auf diese Weise für die Schiffe Steuermänner ernennen wollte nach der Schazung; Armen aber, wenn sie auch die Steuermannskunst viel besser verständen, wäre sie nicht verstattet. — Die werden, sagte er, eine schlimme Fahrt schiffen. — Ist es nun nicht eben so mit jeglicher Regierung* irgend einer andern Sache? — Das denke ich wenigstens. — Ausgenommen den Staat? sprach ich, oder auch beim Staat? — Wol um so viel mehr, sagte er, als dessen Regierung die grösste und schwierigste ist. — Also diesen Einen grossen Fehler hätte schon die Oligarchie. — So scheint es. — Und wie, ist dieser wol geringer als der vorige? — Welcher? — Dass ein solcher Staat nothwendig nicht einer ist sondern zwei; den einen bilden die Armen, den andern die Reichen, welche beide immer jedoch sich gegenseitig auflauernd zusammenwohnen. — Beim Zeus, sagte er, der ist wol nichts geringer. — Aber das ist wol schön, dass sie am Ende ausser Stande sind einen Krieg zu führen, weil sie sich entweder der Menge bedienen müssen, vor welcher sie sich dann, wenn sie bewaffnet ist, mehr fürchten als vor den Feinden, oder wenn sie sich ihrer nicht bedienen, so erscheinen sie dann im Gefecht gar sehr als eine Macht von Wenigen, wozu noch kommt, dass sie auch keine Abgaben einlegen mögen, weil sie selbst das Geld lieben. — Keinesweges schön. — Und wie, was wir schon längst tadelten,
552 die Vielgeschäftigkeit, dass in einem solchen Staate dieselben Akkerbau treiben und Gewerbe und Krieg, dünkt dich dann das richtig zu sein? — Wol keinesweges. — Nun sieh noch, ob nicht zu allen aufgezählten Uebeln dies noch das grösste in diesem Staate zuerst vorkommt? — Was doch für eins? — Dass Einer kann das seinige alles verthun und ein Anderer es erwerben, und der es verthan hat und wohnt in der Stadt fast ohne irgend einem von ihren Theilen anzugehören, denn er ist weder Gewerbsmann noch Künstler weder Reiter noch Fussknecht, sondern er heisst schlechthin der Arme und der Unbemittelte. — Dies zuerst hier, sagte er. — Gewiss wird ja doch dies nicht verhindert in den oligarchisch eingerichteten Staaten. Denn sonst wären nicht Einige überreich und Andere ganz und gar arm. — Richtig. — Betrachte auch dieses! Als nun ein solcher Reicher das seinige verthat, war er da irgend dem Staate mehr nuz zu etwas von dem eben angeführten? Oder schien er zwar zu den Herrschenden zu gehören, war aber in der That weder Herr noch Diener im Staat, sondern nur ein Verbringer des vorhandenen? — So ist es, sprach er. Jenes schien er, war

aber nichts weiter als Verbringer. — Sollen wir nun nicht sagen, wie sich im Wachskuchen die Drohne erzeugt nur als eine Krankheit des Stokks: so erzeuge sich auch ein solcher im Hause recht wie eine Drohne nur als eine Krankheit des Staates. — Ganz gewiss, sagte er, o Sokrates. — Aber nicht wahr Adeimantos, die geflügelten Drohnen hat Gott alle ohne Stacheln geschaffen? von diesen zweibeinigen aber sind wol einige zwar auch stachellos, andere aber haben gar schlimme Stacheln? und aus den Stachellosen werden Bettler auf ihr Alter, aus den Bestachelten aber alle die man schlechtes Gesindel nennt? — Vollkommen richtig, sagte er. — Offenbar also, sprach ich, in einem Staat wo du Bettler antriffst, da sind an eben diesem Ort auch Diebe verborgen und Beutelschneider und Tempelräuber und die allerlei solche Verbrechen begehen. — Offenbar, sagte er. — Wie nun, siehst du nicht, dass es Bettler giebt in den oligarchischen Staaten? — Fast wol alle, sagte er, die nicht zu den Regierenden gehören. — Sollen wir nun nicht glauben, sprach ich, dass es in diesen auch viel bestachelt-tes Gesindel giebt, welches nur die Obrigkeiten sehr sorgfältig mit Gewalt zurükkhalten? — Das müssen wir freilich glauben, sprach er. — Und sollen wir nicht sagen, es habe seinen Grund in der Bildungslosigkeit und in der schlechten Erziehung und Einrichtung des Staates, dass sich solche da finden? — Das müssen wir sagen. — Ein solcher also wäre der oligarchische Staat, und mit so vielen Uebeln behaftet, ja vielleicht noch mit mehreren. — Ohngefähr so, sprach er. — So sei uns denn auch dieser Staat ab- 553
gefertigt, den man Oligarchie nennt, und der seine Herrscher nach der Schazung bekommt.

Lass uns nun aber auch den Mann, der diesem Staat ähnlich ist, betrachten, wie Einer so wird, und wenn er geworden, wie er beschaffen ist? — So sei es, sprach er. — Geschieht nun nicht die Umwandlung aus jenem timokratischen in den oligarchischen vorzüglich so? — Wie denn? — Wenn etwa ein Sohn eines solchen zuerst seinem Vater nachstrebt und ganz in seine Fusstapfen tritt, hernach aber ihn auf einmal am Staat wie an einer Klippe scheitern und alles das seinige ja ihn selbst in solchem Schiffbruch untergehen sieht, wenn er etwa das Heer angeführt hat oder nach Bekleidung eines andern grossen Staatsamtes vor Gericht gezogen wird und von Verläumdern so mitgenommen, dass ihm das Leben abgesprochen oder er vertrieben wird oder seine bürgerliche Ehre verliert und sein ganzes Vermögen einbüsst. — So kommt es wol, sprach er. — Hat nun der Sohn dieses erlebt und mit bestanden,

und ist um alles gekommen: so wirft er, aus Furcht denke ich, jenes ehrliebende und zornartige kopflings von dem Thron in seiner Seele. Wenn er sich nun durch die Armuth gedemüthigt zum Erwerb gewendet hat: so wird er sich kärglich und bei wenigem sparend durch Emsigkeit wieder etwas sammeln. Glaubst du nun nicht dass ein solcher dann das begehrliche und besizliebende auf jenen Thron sezen, und es mit der Triare der Halskette und dem Prachtsäbel geschmükkt zum grossen König in sich selbst erklären wird? — Das denke ich, sprach er. — Das vernünftige und zornartige aber, denke ich, sind jenes Knechte geworden und sizen zu beiden Seiten vor demselben unten an der Erde, und es gestattet dem einen nichts anders zu folgern und zu betrachten als wie und woher aus wenigem Gelde vieles wird, dem anderen aber nichts anderes zu bewundern und zu verehren als den Reichthum und die Reichen, und um nichts anders sich zu beeifern als um Geldbesiz und was etwa damit zusammenhängt. — Es giebt wol, sprach er, keine andere so schnelle und gewaltsame Umwandlung als die eines ehrliebenden Jünglings in einen geldliebenden. — Und dieser, sagte ich, ist doch der oligarchische. — Wenigstens ist er die Umwandlung eines Mannes der dem Staate ähnlich ist, aus welchem die Oligarchie sich umgestaltete. — So lass uns denn
554 sehen, ob er ihr auch ähnlich ist. — Das wollen wir. — Und nicht wahr, darin dass er das Geld am höchsten schäzt ist er ihr schon ähnlich. — Wie sollte er nicht? — Und auch in solcher Sparsamkeit und Arbeitsamkeit, dass er sich selbst nur die Erfüllung der nothwendigen Begierden gut thut, zu anderem Aufwand aber nichts hergiebt, sondern die übrigen Begierden als eitle unterm Drukk hält. — Allerdings. — Etwas schmuzig also, indem er von allem etwas übrig behält, sammelt der Mann Schäze; und solche lobt ja auch das Volk. Ist nun dieser nicht dem oligarchischen Staat ähnlich? — Mir scheint es ja; Geld wenigstens wird am höchsten geschäzt in jenem Staat und auch bei diesem. — Und ich denke, sprach ich, wohl unterrichtet zu sein, darum müht sich ein solcher auch nicht? — Ich glaube wenigstens nicht, sagte er; sonst hätte er wol nicht einen Blinden zum Chorführer gesezt. — Und nun, sprach ich, betrachte dir auch noch dieses recht genau. Sollen wir nicht sagen, dass eben aus Unbildung auch drohnenhafte Begierden in ihm entstehen werden, die bettelhaften gewiss, und auch die bösartigen werden wol nur mit Gewalt durch die übrigen sorgfältigen Einrichtungen zurükkgehalten werden? — Freilich wol, sagte er. — Und weisst du auch, sprach ich, wohin du sehen

musst um ihre schlechten Streiche doch zu entdekken? — Wohin? sprach er. — Auf die Vormundschaften über die Waisen, und wo ihnen sonst etwas dergleichen vorkommt, was eine grosse Freiheit gewährt Unrecht zu thun. — Richtig. — Ist nun aber hieraus nicht offenbar, dass ein solcher auch in andern Geschäftsverhältnissen, worin er sich einen guten Ruf bewahrt, weil man ihn für gerecht hält, doch nur durch eine zwekkmässige Gewalt über sich selbst andere ihm einwohnende schlechte Begierden zurükkhält, nicht etwa indem er sich selbst überzeugt, dass es nicht so besser wäre, auch nicht indem er sie durch Vernunft zähmt, sondern aus Noth und Furcht weil er für sein übriges Eigenthum zittert? — Allerdings! sagte er. — Und beim Zeus, Freund, sprach ich, bei den mehrsten von ihnen wirst du, wenn es darauf ankommt fremdes aufzuwenden, auch die den Drohnen verwandten Begierden gewiss antreffen. — Und das gar sehr, sprach er. — Ein solcher also kann auch gewiss in sich selbst nicht frei von Zwiespalt sein; und er ist auch nicht einmal Einer, sondern ein zwiefacher, nur dass doch grösstentheils die besseren Begierden in ihm herrschen über die schlechteren. — So ist es. — Deshalb nun, denke ich, ist ein solcher immer noch anständiger als viele; aber die wahrhafte Tugend einer mit sich selbst einigen und wohlgestimmten Seele ist weit von ihm entfernt. — Das dünkt mich. — Und gewiss ist in der eignen Stadt der Sparsame ein schlechter Mitbewerber um irgend einen schönen Sieg oder Ehrenpreis, und da er doch des Ruhmes 555
und solcher Kämpfe wegen kein Geld aufwenden will, indem er sich immer fürchtet, die verschwenderischen Begierden aufzuregen und zum Bündniss und Wetteifer herbeizurufen, so führt er recht oligarchisch den Krieg immer nur mit wenigem von dem seinigen, wird also gewöhnlich überwunden, bleibt aber reich. — Sehr recht, sagte er. — Können wir also noch irgend ein Bedenken dagegen haben, sprach ich, dass dieser Karge und Geldschaffende nicht mit Recht in die Aehnlichkeit mit dem oligarchisch verwalteten Staate gestellt sei? — Gewiss nicht, sagte er.

Nächstdem haben wir wol, wie es scheint, die Demokratie zu betrachten, auf welche Weise sie entsteht und nach welcher, wenn entstanden, sie sich hält, damit wir auch die Weise eines eben solchen Mannes kennen lernen, um ihn dann vor Gericht zu ziehn. — So wenigstens bleiben wir uns gleich in unserm Fortschritt. — Der Staat aber wandelt sich, wol so ohngefähr von der Oligarchie in die Demokratie, aus Unersättlichkeit in dem vorgesteckten guten, nämlich dem grösstmöglichen Reichthum. — Wie so? — Weil

ja die Herrschenden in diesem Staat wegen ihres grossen Besitzes herrschen: so mögen sie nicht gern solche Jünglinge, die etwa ausschweifend werden, durch das Gesez in Schranken halten, so dass es ihnen etwa nicht freistände das ihrige zu verschwenden und durchzubringen, damit sie dann das Eigenthum von solchen an sich kaufen oder als Unterpfand für Darlehn nehmen können, um dadurch noch reicher und geehrter zu werden. — Das wäre ihnen eben recht. — Nun ist das doch wol klar, dass in einem Staat unmöglich kann der Reichthum geehrt und zugleich Besonnenheit und Mässigung genug in den Bürgern hervorgebracht werden, sondern nothwendig wird entweder das eine vernachlässigt oder das andere. — Das ist hinreichend klar, sagte er. — Indem sie also in Oligarchien Zügellosigkeit übersehen und freigeben: so werden oft Menschen, die gar nicht unedel sind, in die Armuth hineingedrängt. — Freilich wol. — Diese nun, denke ich, sizen in der Stadt wohlbestachelt und völlig gerüstet, Einige verschuldet, Andere ihrer bürgerlichen Stellung beraubt, noch Andere beides, alle aber denen zürnend und auflauernd welche das ihrige besizen so wie den Uebrigen auch, und nach Neuerung begierig. — So ist es. — Jene Sammler aber, immer auf die Sache erpicht als ob sie diese Menschen gar nicht sähen, verwunden immer wieder jeden der nur um ein weniges ausweicht, indem sie ihm ihr Gold beibringen, und während sie nun an Zinsen das wer weiss wievielfache ihres ur-
556 sprünglichen Vermögens aufhäufen, vermehren sie in dem Staate die Zahl der Drohnen und Armen. — Wie sollten freilich, sprach er, deren nicht Viele werden! — Und weder auf jene Weise* wollen sie dieses schon auflodernde grosse Unheil löschen, dass sie Schranken sezen, damit nicht jeder ganz nach Gutdünken mit dem seinigen schalte, noch auch auf diese, wie wiederum vermöge eines anderen Gesezes dergleichen aufgehoben wird. — Welches anderen denn? — Es ist nächst jenem das zweite und nöthiget die Bürger sich der Tugend zu befleissigen. Denn wenn man anordnet, dass jeder die meisten solcher freiwilligen Verhandlungen auf seine eigene Gefahr abschliessen muss: so werden sie in der Stadt schon minder schaamlos Wucher treiben, mithin auch in ihr weniger von solchem Uebel aufkommen, als wir eben beschrieben haben. — Bei weitem gewiss, sprach er. — Nun aber, sagte ich, bringen doch durch alles dieses zusammen die Regierenden ihre Regierten in diese Stimmung. Was aber sie selbst und die ihrigen betrifft, machen sie nicht ihre Jünglinge schwelgerisch, zu leiblichen und geistigen Anstrengungen untüchtig, weichlich aber und träge, wenn

es darauf ankommt sich gegen Lust und Unlust zu wahren? — Wie anders? — Sie selbst aber unbesorgt um alles ausgenommen den Gelderwerb, bemühen sich um nichts mehr um die Tugend als die Armen auch. — Freilich nicht. — Wenn nun beide in solcher Verfassung, Regierende und Regierte, zusammentreffen, sei es nun auf Reisen oder bei anderen Veranlassungen bei öffentlichen Aufzügen oder im Kriege als Geführten zur See oder im Felde, oder auch wenn sie im Augenblikk der Gefahr selbst einander im Auge haben, und hier dann keineswegs die Armen von den Reichen verachtet werden können, vielmehr gar oft ein hagerer von der Sonne verbrannter Armer, wenn er in der Schlacht neben einem im Schatten verweichlichten Reichen zu stehen kommt, sieht, wie dieser wegen des vielen fremden Fleisches an Engbrüstigkeit und Beschwerden aller Art leidet: meinst du nicht, dass er bei sich denken werde, solche Leute wären nur durch seine und der seinigen Feigheit reich, und dass wenn sie hernach unter sich zusammenkommen, einer dem andern verkündigen wird, Unsere Herren sind nichts? — Sehr wohl weiss ich, sprach er, dass sie es so machen. — Wie nun ein kränklicher Körper nur einen kleinen Anstoss von aussen bekommen darf um ganz darnieder geworfen zu werden, ja bisweilen auch ohne irgend etwas äusseres sich in sich selbst entzweit: so wird auch ein Staat, der sich in gleicher Verfassung befindet, schon aus einer geringen Veranlassung wenn von aussen her den Einen von einem oligarchischen oder den Andern von einem demokratischen Staat Hülfe zugeführt wird, erkranken und der innere Streit ausbrechen, bisweilen wird er auch ohne 557
etwas äusseres in Aufruhr gerathen. — Gewiss, sagte er. — So entsteht daher, denke ich, die Demokratie, wenn die Armen den Sieg davon tragen, dann von dem andern Theil Einige hinrichten, Andere vertreiben, den Uebrigen aber gleichen Theil geben am Bürgerrecht und an der Verwaltung, so dass die Obrigkeiten im Staat grossentheils durchs Loos bestimmt werden. — Dieses, sagte er, ist wol die Begründung der Demokratie, mag sie nun durch die Waffen zu Stande kommen oder nachdem der andere Theil aus Furcht sich zurükkgezogen hat.

Auf welche Weise, sprach ich, leben nun diese? und wie ist wiederum diese Staatsverfassung beschaffen? denn offenbar wird uns auch ein solcher demokratischer Mann zum Vorschein kommen. — Offenbar, sagte er. — Und nicht wahr, zuerst sind sie frei, und die ganze Stadt voll Freiheit und Zuversichtlichkeit, und Erlaubniss hat Jeder darin zu thun was er will? — So sagt man

ja wenigstens, sprach er. — Wo aber solche Erlaubniss ist, da offenbar richtet jeder sich seine Lebensweise für sich ein, welche eben jedem gefällt. — Offenbar. — So finden sich denn in solcher Verfassung vorzüglich gar vielerlei Menschen zusammen. — Wie sollten sie nicht! — Am Ende, sprach ich, mag dies die schönste unter allen Verfassungen sein; wie ein buntes Kleid dem recht vielerlei Blumen eingewirkt sind, so könnte auch diese, in welche allerlei Sitten verwebt sind, als die schönste erscheinen. — Warum nicht? sagte er. — Und vielleicht, sprach ich, werden auch wol Viele, die wie Kinder und Weiber auf das bunte sehen, diese für die schönste erklären. — Gewiss! sagte er. — Und es ist auch gar bequem, sprach ich, in ihr eine Verfassung zu suchen. — Wie das? — Weil sie vermöge jener Erlaubniss alle Arten von Verfassungen in sich schliesst; und wenn einer, wie wir es ja eben thaten, einen Staat einrichten will, so scheint es braucht er nur in eine demokratisch geordnete Stadt zu gehn, und sich dort, welcher Schnitt ihm am besten gefällt, den aussuchen, als wenn er sich in einer Trödelbude von Staatsverfassungen umsähe, und nun, so wie er ausgewählt, seinen Staat einrichten. — Nicht leicht freilich, sagte er, möchte es ihm an Mustern fehlen. — Und, fuhr ich fort, dass man so gar nicht gezwungen ist am Regiment theilzunehmen in einem solchen Staat, und wenn du auch noch so geschikkt dazu bist, noch auch zu gehorchen, wenn du nicht Lust hast, und eben so wenig wenn die Andern Krieg führen auch mit zu kriegen, oder Frieden zu halten wenn die Andern ihn halten, dir aber stände es etwa nicht an; und auf der andern Seite, wenn
558 auch ein Gesez dir verbietet ein Amt zu bekleiden oder zu Gericht zu sizen, du doch nichts desto weniger regieren kannst und Recht sprechen, wenn es nur dir selbst in den Sinn kommt, ist solches nicht vornweg eine gar wundervolle und anmuthige Lebensweise? — Vielleicht, sagte er, so vornweg wol. — Und wie? die Milde der Verurtheilten, ist die nicht manchmal prächtig? Oder hast du noch nicht gesehen, dass in einem solchen Staate Menschen, wenn sie zum Tode verurtheilt oder verwiesen sind, nichts desto weniger bleiben und mitten unter den Andern umhergehen? Und als ob niemand sich drum kümmerte oder keiner es sähe, stolziert ein solcher umher wie ein Heros. — Gar viele schon, sagte er. — Und die Nachsicht dieses Staates, der so gar nichts weiss von irgend einer Kleinigkeitskrämerei, sondern daraus gar nichts macht, was wir mit so gewichtigem Ernst vorbrachten, als wir unsre Stadt einrichteten, dass, wenn nicht einer eine ganz überschwengliche Na-

tur habe, keiner ein tüchtiger Mann wird, wenn nicht schon seine Spiele als Knabe eine edle Abzwekkung haben, und er hernach auch nur dergleichen alles ernstlich treibt, wie grossmüthig über alles dieses hinwegschreitend ein solcher Staat nichts danach fragt, von was für Bestrebungen und Geschäften einer herkomme, der an die Staatsgeschäfte geht, sondern ihn schon in Ehren hält, wenn er nur versichert, er meine es gut mit dem Volk. — Gar edel, sagte er, ist freilich diese Nachsicht. — Dieses also, sagte ich, und anderes dem verwandtes hätte die Demokratie, und wäre wie es scheint eine anmuthige regierungslose buntschekkige Verfassung, welche gleichmässig Gleichen wie Ungleichen eine gewisse Gleichheit austheilt. — Sehr kenntlich, sagte er, beschreibst du sie.

Sieh nun zu, sprach ich, wer ein solcher Einzelner ist. Oder sollen wir, wie wir es auch bei der Verfassung gethan haben, zuerst fragen, auf welche Weise er entsteht? — Ja, sagte er. — Sollte es also nicht so etwa geschehen? Jener sparsame oligarchische Mann habe einen Sohn, der von seinem Vater in dessen Sitten erzogen wird. — Den habe er. — Mit Gewalt also herrscht auch dieser über die ihm einwohnenden Lüste, sofern sie verschwenderisch sind, über die gewinnbringenden aber nicht, welche ja auch nicht nothwendige heissen. — Offenbar, sagte er. — Sollen wir aber auch, sprach ich, damit unsere Rede nicht im Dunkeln tappe, zuvörderst die nothwendigen und nicht nothwendigen Begierden bestimmen? — Das wollen wir. — Also diejenigen sowol heissen mit Recht nothwendige, welche wir nicht im Stande sind abzuweisen, als auch diejenigen, deren Befriedigung uns nüzlich ist; denn zu diesen beiden treibt uns unsere Natur nothwendig hin. Oder nicht? — Allerdings. — Mit Recht also sagen wir 559
dieses von ihnen aus, das nothwendige. — Mit Recht. — Wie aber? die einer los werden kann, wenn er von Jugend auf daran denkt, und die, wo sie gehegt werden, zu nichts gutem mitwirken, theils wol gar zum Gegentheil, wenn wir von diesen insgesammt behaupten, dass sie nicht nothwendig sind, wird das nicht richtig gesagt sein? — Richtig allerdings. — Wollen wir nicht lieber auch ein Beispiel von beiden aufstellen, was für welche es sind, damit wir einen Abriss von ihnen haben? — Das ist wol nöthig. — Also die Essen wollen soviel als Gesundheit und Leibesstärke erfodern, und zwar Brodt und Fleisch, wäre eine nothwendige? — So denke ich. — Und zwar die nach Brodt in beider Hinsicht nothwendig, sofern sie förderlich ist und sofern man nicht mehr leben könnte,* wenn man sie nicht befriedigt. — Ja. — Die nach Fleisch aber

nur sofern es etwas zur Leibesstärke beiträgt. — Allerdings. — Wie aber die hierüber hinaus und auf ausländische Lekkereien und dergleichen geht, und die doch durch gute Zucht von Jugend an und durch Unterricht den Meisten vertrieben werden kann, und dem Leibe schädlich eben so aber auch der Seele zur Weisheit und Besonnenheit hinderlich ist, diese würden wir ja wol mit Recht eine nicht nothwendige nennen? Vollkommen richtig. — Können wir aber nicht auch sagen, dass diese verschwenderische sind, jene aber gewinnbringende, weil sie ja nüzlich sind zur Führung der Geschäfte? — Warum nicht? — Auf dieselbe Weise demnach wollen wir uns auch über die den Geschlechtstrieb betreffenden und die übrigen erklären. — Eben so. — Die wir nun vorher Drohnen nannten sollten doch solche sein, die voll dieser Lüste und Begierden von den nicht nothwendigen beherrscht werden, von den nothwendigen aber die sparsamen oligarchischen? — Wie wäre es anders? — Und nun also kommen wir darauf zurükk, wie aus einem oligarchischen ein demokratischer wird. Es scheint mir aber grösstentheils so zu geschehen. — Wie? — Wenn ein, wie wir vorher schon sagten, ungebildet und kärglich erzogener Jüngling von dem Honig der Drohnen kostet, und mit feurigen und gewizigten Unholden zusammenkommt, welche mannigfaltige und die grössten Abwechselungen darbietende Vergnügungen aller Art zu verschaffen wissen: so glaube mir, von da nimmt es seinen Anfang, dass das oligarchische in ihm sich in demokratisches verwandelt. — Ganz nothwendig, sagte er. — Und wie der Staat sich verwandelte, wenn dem einen Theil ein Bündniss von aussen, ähnliches dem ähnlichen, zu Hülfe kam: so verwandelt sich auch der Jüngling, wenn der einen Gattung Begierden bei ihm die verwandten und ähnlichen von aussen zu Hülfe kommen. — Auf alle Weise. — Und wenn nun, denke ich, auf der andern Seite auch
560 dem oligarchischen in ihm eine andere Hülfsmacht Beistand leistet, sei es nun vom Vater her, oder von den Verwandten die ihn zurechtsezen und schelten: so entstehen dann in ihm Partheien und Gegenpartheien und Streit mit sich selbst. — Wie sonst? — Und das eine mal muss wol, meine ich, das demokratische dem oligarchischen weichen, und von den Begierden gehn einige zu Grunde, andere werden auch vertrieben, wenn irgend Schaam in des Jünglings Seele Raum gewonnen hat; und so wird er wieder zur guten Ordnung zurükkgebracht. — Das geschieht wol bisweilen, sagte er. — Dann aber, denke ich, werden wieder andere mit den vertriebenen verwandte und mit aufgewachsene Begierden vermöge des

Mangels an Einsicht in der väterlichen Erziehung mächtig und zahlreich. — Das pflegt wol so zu gehen, sagte er. — Diese ziehen ihn dann wieder in denselben Umgang hinein, und vermehren sich durch dieses heimliche Verkehr. — Wie sollten sie nicht! — Und am Ende, denke ich, nehmen sie die Burg in der Seele des Jünglinges in Besiz, nachdem sie gemerkt haben, dass es darin fehlt an schönen Kenntnissen und Bestrebungen und an richtigen Grundsäzen, welche doch immer die besten Hüter und Wächter sind in den Seelen gottbefreundeter Männer. — Bei weitem wol, sagte er. — Hier aber, glaube ich, haben falsche Säze und hoffährtige Meinungen einen Anlauf genommen und statt jener sich desselben Ortes bemächtiget. — Ja wol, sagte er. — Geht er dann nicht wieder zu jenen Lotophagen,* und lebt nun ganz öffentlich mit ihnen? Und wenn von den Angehörigen her irgend eine Hülfe für das sparsame in seiner Seele anlangt: so schliessen jene hoffährtigen Reden die Thore der königlichen Feste in ihm, und lassen weder die Hülfsmacht hinein noch auch nehmen sie Reden von Aelteren, weil sie ja doch nur von Einzelnen kämen, als Abgesandte auf; dagegen siegen sie im Gefecht und treiben dann die Schaam, welche sie Dummheit nennen, ehrlos als Flüchtling hinaus, die Besonnenheit nennen sie unmännliches Wesen und jagen sie unter schimpflichen Behandlungen fort, Mässigkeit aber und häusliche Ordnung stellen sie als bäurisches und armseliges Wesen dar und bringen sie über die Grenze, unterstüzt von einer Menge nuzloser Begierden. — Sehr gewiss. — Haben sie nun die Seele des von ihnen eingenommenen und geweihten von diesen allen mit grossem Aufwand ausgeleert und gereinigt: dann holen sie mit einem zahlreichen Chor den Uebermuth ein und die Unordnung und die Schwelgerei und die Unverschämtheit glänzend geschmükkt und bekränzt unter Lobpreisungen und süssen Schmeichelreden, indem sie den Uebermuth als Wohlgezogenheit begrüssen, die Unordnung als Freisinnigkeit, die Schwelgerei als grossartige Lebensweise und die Unverschämtheit als mannhafte Zuversicht. Geschieht es nicht 561
so, sprach ich, dass einer in der Jugend aus einem bei den nothwendigen Begierden Auferzogenen zur Befreiung* und Loslassung der nicht nothwendigen übergeht? — Und das sehr deutlich, antwortete er. — Nach diesem nun, denke ich, lebt ein solcher so, dass er Geld, Zeit und Mühe um nichts mehr auf die nothwendigen als auf die nicht nothwendigen verwendet. Ja, wenn er glükklich ist und von jener bakchischen Begeisterung nicht noch weiter fortgerissen wird, vielmehr, nachdem er etwas älter geworden ist und

das grosse Getümmel sich etwas verlaufen hat, er dann die Vertriebenen zum Theil wieder aufnimmt, und sich den damals eingedrungenen nicht gänzlich hingiebt: so wird er dann in einem gewissen ruhigeren Gleichgewicht der Lüste leben, indem er der, welche jedesmal eintritt als ob das Loos sie getroffen hätte, die Herrschaft in sich übergiebt, bis sie befriedigt ist, und dann wieder einer andern, indem er keine nachtheilig auszeichnet, sondern sie alle gleichmässig pflegt. — So allerdings. — Eine wahre Rede aber, fuhr ich fort, nimmt er nicht an, noch lässt er sie in seine Wacht, wenn eine etwa aussagte, einige Lüste rührten von edlen und guten Begierden her, andere aber von schlechten, und jenen müsse man nachstreben und sie ehren, diese aber bändigen und unterwerfen; sondern hierüber hat er immer nur Eine Antwort, dass sie alle einander ähnlich sind und auf gleiche Weise zu ehren. — Gar sehr, sagte er, ist es so mit ihm bestellt, und so handelt er. — Also, sprach ich, so verlebt er für sich seine Tage immer der eben aufgeregten Begierde gefällig, bald im Rausch und übermüthig, dann wieder trinkt er Wasser und hält magre Kost, bald emsig in Leibesübungen, manchmal auch träge und sich um nichts kümmernd, bald wieder als vertiefe er sich ganz in die Wissenschaft. Oft auch treibt er die öffentlichen Angelegenheiten, und wenn er aufspringt redet und handelt er, wie es sich grade trifft. Wird er einmal eiferstüchtig auf Kriegsmänner, so wendet er sich dahin, und wenn auf Geldmänner, dann auf diese Seite. So dass irgend eine Ordnung oder Nothwendigkeit gar nicht über sein Leben schaltet; sondern ein solches Leben nennt er anmuthig und frei und selig und hält sich überall danach. — Auf alle Weise, sprach er, hast du das Leben eines Mannes durchgenommen, der alles zu gleichen Rechten behandelt. — Und meiner Meinung nach, fuhr ich fort, ist der Mann ein gar mannigfaltiger, die meisten Sitten und Gemüthsstimmungen in sich vereinigend, und schier eben so schön und bunt als jener Staat, so dass ihn auch viele Männer und Frauen seiner Lebensweise wegen beneiden, als der auch die Muster der meisten Verfassungen und Denkungsarten in sich trägt. — So, sprach er, ver-
562 hält es sich. — Wie nun? soll uns ein solcher Mann auf die Seite der Demokratie gestellt bleiben, als der mit Recht den Namen eines demokratischen führt? — Dahin soll er gestellt bleiben, sagte er.

Nun wäre uns mithin noch übrig, sprach ich, die trefflichste Verfassung und den trefflichsten Mann durchzugehn, die Tyrannei und den Tyrannen. — Offenbar, sagte er. — Wolan denn, lieber Freund, welches ist wol die Art wie die Tyrannei entsteht*?

denn dass sie sich aus der Demokratie abändert, ist wol fast offenbar! — Offenbar. — Entsteht nun etwa auf dieselbe Weise, wie aus der Oligarchie die Demokratie, auch aus der Demokratie die Tyrannei? — Wie so? — Was die Oligarchie sich als das grösste Gut vorstekkte und wodurch sie auch zu Stande gekommen war, das war doch der grosse Reichthum. Nicht wahr? — Ja. — Die Unersättlichkeit im Reichthum aber und die Vernachlässigung alles übrigen um des Geldmachens willen gereichte ihr zum Untergang. — Richtig! sagte er. — Und die Demokratie, löst nicht auch diese sich auf durch die Unersättlichkeit in dem was sie sich als ihr Gut vorsezt? — Was meinst du aber, dass sie sich vorseze? — Die Freiheit, antwortete ich. Denn von dieser wirst du immer in einer demokratischen Stadt hören, dass sie das vortrefflichste sei, und dass deshalb auch nur in einer solchen leben dürfe, wer von Natur frei sei. — Das Wort wird freilich gar oft gesagt. — Ist es nun etwa nicht, was ich eben sagen wollte, die Unersättlichkeit hierin mit Vernachlässigung alles übrigen, was auch diese Verfassung umgestaltet und sie dahin bringt der Tyrannei zu bedürfen? — Wie das? sprach er. — Ich meine, wenn einer demokratischen, nach Freiheit durstigen Stadt schlechte Mundschenken vorstehen, und sie sich über die Gebühr in ihrem starken Wein berauscht: so wird sie ihre Obrigkeiten, wenn diese nicht ganz zahm sind und alle Freiheit gewähren, zur Strafe ziehn, indem sie ihnen Schuld giebt, bösartig und oligarchisch zu sein. — Das thun sie wol, sagte er. — Und die den Obrigkeiten gehorchen misshandelt sie als knechtisch gesinnte und gar nichts werthe; und nur Obrigkeiten, welche sich wie Untergebene, und Untergebene, welche sich wie Obrigkeiten anstellen, werden wo man unter sich ist und öffentlich gelobt und geehrt. Muss nun nicht in solchem Staat die Freiheit sich nothwendig überall hin erstrekken? — Wie sollte sie nicht? — Und so, sprach ich, o Freund, wird sie sich auch in die Häuser einschleichen und am Ende so weit gehn, dass auch dem Vieh die Ungebundenheit eingepflanzt wird. — Wie, sprach er, ist wol dies gemeint? — Als wenn, sagte ich, ein Vater sich gewöhnt dem Knaben ähnlich zu werden und sich also vor den erwachsenen Söhnen zu fürchten, und ein Sohn dem Vater, also die Eltern weder zu scheuen noch bange vor ihnen zu sein, damit er nämlich recht frei sei; eben so ein Hintersasse563 dem Bürger und der Bürger dem Hintersassen sich gleich zu stellen, und der Fremde eben so. — Das geschieht freilich, sagte er. — Dieses, fuhr ich fort, und noch andere ähnliche Kleinigkeiten. Der Lehrer zittert in einem solchen Zustande vor seinen Zuhörern

und schmeichelt ihnen; die Zuhörer aber machen sich nichts aus den Lehrern und so auch aus den Aufsehern. Und überhaupt stellen sich die Jüngeren den Aelteren gleich und treten mit ihnen in die Schranken in Worten und Thaten; die Alten aber sezen sich unter die Jugend und suchen es ihr gleich zu thun an Fülle des Wizes und lustiger Einfälle, damit es nämlich nicht das Ansehn gewinne, als seien sie mürrisch oder herrschsüchtig. — So ist es allerdings, sagte er. — Das äusserste aber, o Freund, was an Freiheit der Menge in solchem Staat zum Vorschein kommt, ist wol dieses, wenn die gekauften Männer und Frauen nicht minder frei sind, als ihre Käufer. Wie gross aber zwischen Frauen und Männern und Männern und Frauen die Rechtsgleichheit und Freiheit wird, das hatten wir beinahe vergessen zu erwähnen. — Wollen wir aber doch nach dem Aischylos nun davon reden, was uns jezt in den Mund kommt? — Gern, sagte ich, und ich meine es so. Wieviel freier die dem Menschen unterworfenen Thiere hier sind als anderwärts, das glaubt niemand der es nicht erfahren hat. Denn die Hunde sind schon offenbar nach dem Sprichwort wie junge Fräulein; und Pferde und Esel sind gewöhnt ganz frei und vornehm immer gradeaus zu gehen, wenn sie einem auf der Strasse begegnen, der ihnen nicht aus dem Wege geht, und ebenso ist alles andere voll Freiheit. — Recht erzählst du mir meinen Traum, sagte er; denn oftmals ergeht es mir so, wenn ich aufs Land reise. — Die Summe nun von diesem allen, sprach ich, wenn man es zusammenrechnet, merkst du wol, wie zart nämlich dadurch die Seele der Bürger wird, so dass wenn ihnen einer auch noch so wenig Zwang auflegen will, sie gleich unwillig werden, und es gar nicht vertragen. Und zulezt weisst du ja, dass sie sich auch um die Geseze gar nichts kümmern, mögen es nun geschriebene sein oder ungeschriebene, damit auf keine Weise irgend jemand ihr Herr sei. — Ja wol, sagte er, weiss ich das. — Diese treffliche und jugendliche Regierungsweise, o Freund, sprach ich, ist es nun eben, aus welcher, wie es mir scheint, die Tyrannei hervorwächst. — Jugendlich genug freilich, sagte er, aber wie weiter? — Dieselbe Krankheit, sprach ich, an welcher die Oligarchie, wenn sie davon betrof-
564 fen wird, zu Grunde geht, diese, wenn sie sich auch hier einstellt, wo sie, weil jedem alles frei steht, noch weit häufiger und heftiger wird, verknechtet die Demokratie. Und in der That das äusserste thun in irgend etwas, pflegt immer eine grosse Hinneigung zum Gegentheil zu bewirken bei der Witterung, bei den Gewächsen, bei den lebendigen Körpern und eben so auch nicht weniger bei den

Staaten. — Das lässt sich hören, sagte er. — Also auch die äusserste Freiheit wird wol dem Einzelnen und dem Staat sich in nichts anderes umwandeln als in die äusserste Knechtschaft. — Wahrscheinlich freilich. — So kommt denn wahrscheinlich die Tyrannei aus keiner andern Staatsverfassung zu Stande als aus der Demokratie, aus der übertriebensten Freiheit die strengste und wildeste Knechtschaft. — Das hat freilich Grund, sagte er. — Jedoch ich glaube, du fragtest nicht hiernach; sondern was für eine auch in der Oligarchie vorkommende Krankheit die Demokratie in Knechtschaft bringe. — Du hast recht, sagte er. — Ich meinte nun, sagte ich, jenes Geschlecht fauler und verschwenderischer Menschen, wovon die tapferern anführen, und die feigeren ihnen folgen, und welches wir mit den Drohnen verglichen, jene mit solchen die einen Stachel führen, diese mit stachellosen. — Und richtig gewiss, sagte er. — Diese beiden nun, sprach ich, richten Unordnung an in jeder Verfassung wo sie sich auch finden, wie im Körper Schleim und Galle. Welche beide also der gute Arzt und Gesezgeber eines Staats nicht minder als der gute Bienenvater schon von weitem hüten muss, damit sie am liebsten gar nicht hineinkommen, sind sie aber einmal da, sobald als möglich ja allenfalls auch mit den Wachskuchen selbst ausgeschnitten werden. — Ja beim Zeus, sprach er, auf jede Weise! — Lass es uns denn so, sprach ich, anfassen, damit wir genauer sehen, was wir angeben. — Wie? — In drei Theile lass uns einen demokratischen Staat eintheilen, wie es sich auch verhält. Der erste Theil ist diese Gattung, welche wegen der Ungebundenheit in einem demokratischen nicht minder entsteht als im oligarchischen. — So ist es. — Hier aber ist es bei weitem herber als dort. — Wie so? — Dort, weil sie nicht in Ehren gehalten, sondern von den obrigkeitlichen Aemtern zurükkgedrängt wird, bleibt sie ungeübt und wird nicht kräftig; in der Demokratie aber hat diese mit wenigen Ausnahmen überall den Vorsiz. Und die hizigsten darunter reden und handeln, die Andern sezen sich um die Gerichtsstellen her und summen, und leiden nicht, dass jemand etwas anderes sage, so dass in einem solchen Staate bis auf einiges wenige alles von dieser Gattung verwaltet wird. — Ja wol, sagte er. — Das andere ist nun wol dieses, was sich von der Menge ausscheidet. — Was für eines? — Wenn doch alle aufs Erwerben gestellt sind: so werden die von Natur Sittsamen gewöhnlich die Reichsten. — Wahrscheinlich. — Von da nun, denke ich, fliesst für die Drohnen der meiste und reichlichste Honig. — Wie sollte auch wol einer, sagte er, von denen etwas auspressen, die wenig

haben. — Solche Reiche aber, meine ich, heissen die Weide der
565 Drohnen. — Beinahe wol, sagte er. — Die dritte Gattung nun wäre also das Volk, alle die mit eignen Händen arbeiten und sich von den Staatsgeschäften enthalten, und deren Besiz gar wenig bedeutet. Diese ist die zahlreichste in der Demokratie, und die am meisten den Ausschlag giebt, wenn sie zusammengebracht ist. — Das freilich, sagte er, aber sie pflegt nicht leicht zusammengebracht zu werden, wenn sie nicht von dem Honig etwas bekommt. — Davon bekommt sie aber jedesmal, sprach ich, so oft die Vorsteher Gelegenheit finden die Vermögenden zu berauben, und davon, indem sie das meiste für sich behalten, auch unter dem Volk zu vertheilen. — Auf diese Weise freilich, sagte er, bekommt sie davon. — Sonach werden doch, denke ich, diejenigen, welche man beraubt, genöthiget sich durch Reden im Volk und auch so weit sie können thätlich zur Wehre zu sezen. — Wie sollten sie nicht! — Daher, wenn sie auch in der That gar keine Lust haben zu Neuerungen, werden sie nun doch von den andern beschuldigt, dass sie dem Volke nachstellen und oligarchisch sind. — Das lässt sich denken. — Am Ende also, wenn sie sehen, dass das Volk nicht aus eignem Antriebe, sondern in seiner Unwissenheit und von ihren Verläumdern hintergangen doch darauf ausgeht, ihnen Unrecht zu thun, dann endlich, mögen sie nun wollen oder nicht, werden sie wirklich oligarchisch, nicht aus eignem Antriebe, sondern auch dieses bringt ihnen jenes Unheil die Drohne durch seine Stiche bei. — Offenbar. — Und so entstehen dann gegenseitige Anklagen, Rechtsstreitigkeiten und Kämpfe. — Ja wol. — Pflegt nun dann nicht das Volk ganz vorzüglich immer Einen an seine Spize zu stellen und diesen zu hegen und gross zu machen? — Das pflegt es freilich. — Soviel scheint mir also klar, wenn ein Tyrann entsteht, so ist dieses Vortreten seine Wurzel und anderwärts her sprosst er nicht auf. — Sehr klar! — Welches ist also der Anfang dieser Umwandlung aus einem Volksvorsteher in einen Tyrannen? oder dann offenbar, wenn der Vorsteher angefangen hat dasselbe zu thun wie jener in der Fabel*, welche von dem Arkadischen Tempel des Lykäischen Zeus erzählt wird? — Was denn? — Dass wer menschliches Eingeweide gekostet hat, wenn dergleichen unter andere von anderen Opferthieren mit hineingeschnitten ist, der nothwendig zum Wolfe wird. Oder solltest du die Geschichte nicht gehört haben? — Wol habe ich. — Ist es nun nicht eben so, wenn ein Volksvorsteher, der die Menge sehr lenksam findet, sich einheimischen Blutes nicht enthält, sondern — wie sie es gern machen — auf ungerechte Beschuldi-

gungen vor Gericht führt und Blutschuld auf sich ladet, indem er Menschenleben vertilgend und mit unheiliger Zunge und Lippe Verwandtenmord kostend bald vertreibt bald hinrichtet, wobei er auf Niederschlagung der Schulden und Vertheilung der Grundstükke von ferne hindeutet, dass dann einem solchen von da an bestimmt ist, 566
entweder durch seine Feinde unterzugehen oder ein Tyrann und also aus einem Menschen ein Wolf zu werden? — Wol ganz nothwendig. — Dieser nun* wird also, sagte ich, das Partheihaupt gegen die Vermögenden. — Gewiss. — Wenn der nun durchgefallen ist und gewaltsam zurükkkehrt troz seiner Gegner, kommt er dann nicht als ein gemachter Tyrann zurükk? — Offenbar. — Sind sie aber zu ohnmächtig um ihn zu vertreiben oder durch Verläumdungen bei dem gemeinen Wesen hinzurichten: so stellen sie ihm nach um ihn heimlich gewaltsam zu tödten. — So pflegt es wol zu geschehen, sagte er. — Die allbekannte tyrannische Forderung also sinnen sich deshalb auch Alle aus, die einmal so weit gegangen sind, nämlich das Volk um eine Leibwache zu bitten, damit doch der Beschüzer des Volkes selbst sicher sei. — Ei freilich, sagte er. — Und die geben sie ihm, weil sie besorgt sind seinetwegen, ihrer selbst wegen aber ganz guten Muthes. — Gewiss. — Wenn dies nun ein Reicher sieht, der bei seinem Reichthum zugleich im Verdacht steht ein Volksfeind zu sein: so macht er es nach dem Orakel* was Kroisos bekam. Zum kieselreicheren Hermos flieht er und bleibt nicht mehr, noch schämt er sich feige zu heissen. — Ganz recht! sagte er. Zum zweitenmale möchte er auch nicht wieder in den Fall kommen. — Denn wer sich, denke ich, fangen lässt, der wird in den Tod gegeben. — Nothwendig. — Jener Vorsteher aber sizt nun nicht etwa nur gross in grosser Herrlichkeit, sondern, nachdem er viele Andere zu Boden geworfen, steht er offenbar in dem Wagen des Staats und lenkt ihn allein, und ist nun aus einem Vorsteher vollständig ein Tyrann geworden. — Wie sollte er nicht? sagte er.

So lass uns denn, sprach ich, die Glükkseligkeit des Mannes sowol als des Staates durchgehn, in welchem ein solcher Sterblicher aufgekommen ist. — Allerdings, sagte er, wollen wir das. — Wird er nun nicht in der ersten Zeit wol Alle anlächeln und begrüssen, wem er nur begegnet, und behaupten er sei gar kein Tyrann, und ihnen vielerlei versprechen einzeln und gemeinsam, wie er denn auch Befreiung von Schulden und Vertheilung von Aekkern dem Volke gewährt und denen die ihn umgeben, und wird sich gegen alle günstig und mild anstellen? — Nothwendig, sagte er. — Wenn er aber, denke ich, mit den äusseren Feinden sich theils vertragen,

theils sie aufgerieben hat und also Ruhe vor jenen geworden ist, dann regt er zuerst immer irgend einen Krieg auf, damit das Volk eines Anführers bedürfe. — Natürlich wol. — Nicht auch damit sie
567 durch starke Auflagen verarmend genöthigt werden an den täglichen Bedarf zu denken, und ihm weniger nachstellen können? — Offenbar. — Und auch, denke ich, wenn er Einige im Verdacht hat, dass sie freisinnig wären und ihn nicht würden fortherrschen lassen, damit er die auf gute Art aus dem Wege schaffen könne, indem er sie den Feinden Preis giebt? Ist es nicht aus allen diesen Ursachen einem Tyrannen immer nothwendig Krieg zu erregen? — Nothwendig. — Und wenn er so handelt, ist es doch natürlich, dass er den Bürgern immer mehr verhasst werde? — Wie sollte er nicht? — Und werden dann nicht einige von denen, die ihn haben einsezen helfen und mächtig sind, gegen ihn und unter sich frei mit der Sprache herausgehn und tadeln was geschieht, wenigstens die herzhaftesten unter ihnen? — Wahrscheinlich ja! — Und aller dieser muss der Tyrann sich entledigen, wenn seine Herrschaft bestehen soll, bis weder von Feind noch Freund irgend einer übrig ist, der etwas taugt. — Offenbar. — Gar scharf also muss er sehen, wer tapfer ist und wer grossherzig, wer klug ist und wer reich. Und so glükkselig ist er, dass er diesen allen, mag er nun wollen oder nicht, nothwendig feind ist, und ihnen nachstellt bis er die Stadt gereinigt hat. — Eine schöne Reinigung! sagte er. — Freilich, sprach ich, entgegengesezt der wie die Aerzte den Leib reinigen; denn diese führen das schlechteste aus und lassen das beste übrig, er aber umgekehrt. — Und doch, sagte er, kann er, wie es scheint, nicht anders, wenn er herrschen will. — So ist er also, sprach ich, von einer gar seligen Nothwendigkeit gebunden, welche ihm auflegt entweder unter einer Menge schlechter Menschen zu hausen noch dazu von diesen gehasst, oder gar nicht zu leben. — Unter einer solchen steht er. — Je mehr er nun durch alles dieses den Bürgern verhasst geworden ist, wird er nicht desto mehrerer und treuerer Leibwachen bedürfen? — Wie sollte er nicht? — Aber welche sind treu? und woher soll er sie sich holen? — Von selbst, sagte er, werden sie ihm in Menge zugeflogen kommen, wenn er nur den Lohn reicht. — Du scheinst mir beim Hunde, sprach ich, schon wieder irgend Drohnen zu meinen, ausländische von allerwärts her. — Ganz recht, sprach er, hast du es getroffen. — Würde er denn die an Ort und Stelle nicht wollen? — Wie so? — Würde er nicht den Bürgern ihre Sklaven nehmen, diese frei machen und sie seiner Leibwache beigesellen wollen? — Gewiss, sagte er, denn

diese sind ihm die Getreuesten. — So ist denn, sprach ich, ein Tyrann wahrlich ein glükkseliges Wesen, wenn er sich nun solcher Freunde und Getreuen rühmt, nachdem er jene früheren zu Grunde 568
gerichtet hat. — Aber doch, sagte er, rühmt er sich wirklich solcher. — Und diese Freunde, sprach ich, bewundern ihn und die jungen Bürger halten sich zu ihm; aber die rechtschaffenen hassen und meiden ihn? — Wie sollten sie nicht? — So ist es denn gar nicht thöricht, fuhr ich fort, dass die Tragödie überhaupt für weise gehalten wird und ganz besonders in ihr noch Euripides*. — Wie so? — Weil auch dieses so tiefen Sinn darbietet was er gesagt hat, dass Tyrannen weise durch der Weisen Umgang sind, und offenbar meinte er, das seien die Weisen mit denen sie umgehn. — Und recht als etwas gottgleiches, sprach er, verherrlicht er die Tyrannei und noch sonst auf vielerlei Art er sowol als die andern Dichter. — So werden ja wol, sagte ich, die Tragödiendichter, wenn sie weise sind, auch uns und denen, deren Staatsverfassung noch in unserer Nachbarschaft liegt, verzeihen, dass wir sie als Lobredner der Tyrannei in unsere Verfassung nicht mit aufnehmen können. — Ich glaube wol, sagte er, die unter ihnen feine Männer sind, werden es uns verzeihen. — Wie sie aber in den andern Städten umherziehen die Volksmengen um sich versammelnd, so lokken sie durch die schönen starken und einschmeichelnden Stimmen, die sie sich noch dingen, die Verfassungen zur Tyrannei und Demokratie hinüber. — Gar sehr. — Und dafür, nicht wahr? erhalten sie noch dazu Belohnungen und Ehrenbezeugungen am meisten, wie auch natürlich, von Tyrannen, nächstdem aber auch von Demokratien. Je steiler es aber dann zu den höher liegenden Verfassungen hinaufgeht, desto mehr ermüdet gleichsam ihr Ruhm, als ob er vor Beklemmung nicht weiter fort könnte. — Freilich wol. — Indessen, sagte ich, hieher sind wir nur abgeirrt. Lass uns noch einmal zurükkgehn zu jenem schönen zahlreichen buntschekkigen und immer wieder anderen Heere des Tyrannen, wovon er es wol erhalten wird. — Offenbar, sagte er, wenn es Tempelgüter in der Stadt giebt, wird er die einziehen, und, soweit er mit dem Erlös des Veräusserten reicht, das Volk nur zu geringeren Steuern zwingen. — Wie aber, wenn diese ausgegangen sind? — Dann offenbar, sagte er, wird er sowol als seine Zechgenossen, Freunde und Freundinnen, vom väterlichen müssen erhalten werden. — Ich verstehe, sprach ich. Das Volk, welches ja den Tyrannen erzeugt hat, soll ihn und seine Freunde ernähren. — Das ist wol ganz nothwendig, sagte er. — Wie meinst du aber, entgegnete ich, wenn

nun das Volk aufsässig wird, und sagt, es sei weder recht, dass ein erwachsener Sohn vom Vater ernährt werde, sondern im Ge-
569 gentheil der Vater vom Sohne, noch auch habe es ihn deshalb erzeugt und eingesezt, um, wenn er nun gross geworden, seinen eigenen Sklaven unterworfen, ihn und diese Sklaven sammt noch anderem Gesindel zu ernähren, sondern um unter seiner Anführung von den Reichen und sogenannten Edeln befreit zu werden? Und wenn es nun ihn und seine Freunde aus der Stadt gehn heisst, wie ein Vater der seinen Sohn sammt dessen beschwerlichen Zechgenossen aus dem Hause treibt? — Dann, sprach er, wird das Volk beim Zeus wol sehn, was für ein Früchtchen es sich erst erzeugt und dann gehegt und gepflegt hat, und wie es nun als der schwächere Theil die Stärkeren austreiben will. — Wie, sprach ich, meinst du? wird denn der Tyrann so dreist sein seinem Vater Gewalt zu thun, und wenn er ihn nicht überreden kann ihn gar zu schlagen? — Ja, sagte er, nachdem er ihm nämlich die Waffen genommen hat. — So erklärst du ja, sprach ich, den Tyrannen für einen der sich an seinem Vater vergreift und also ein gar unleidlicher Alterspfleger ist. Und dieses wäre nun, wie es scheint, die ganz eingestandene Tyrannei; und das Volk, wie man zu sagen pflegt, wäre, weil es schon dem Rauch der Knechtschaft wie sie unter Freien ist entgehen wollte, in die Flamme einer von Knechten ausgeübten Zwingherrschaft hineingestürzt, und hätte statt jener übergrossen und unzeitigen Freiheit die unerträglichste und bitterste Knechtschaft angezogen. — Ganz gewiss, sagte er, so geschieht dieses. — Wie nun, sprach ich, wird es nicht ganz schikklich gesagt sein, wenn wir behaupten hinlänglich auseinandergesezt zu haben, sowol wie Demokratie in Tyrannei übergeht, als auch wie diese einmal entstanden beschaffen ist? — Vollkommen hinreichend, sagte er.

NEUNTES BUCH.

Nun also, sprach ich, ist er selbst der tyrannische Mann uns 571
noch zu betrachten übrig, wie er sich aus dem demokratischen umgestaltet, und wenn einmal gegeben, wie er dann beschaffen ist und auf welche Weise er lebt, elend oder glükkselig. — Der ist uns freilich noch übrig, sagte er. — Weisst du wol, sprach ich, was ich noch immer vermisse? — Was denn? — Wegen der Begierden, dünkt mich, haben wir noch nicht gehörig unterschieden, was für welche und wievielerlei es giebt. Ist aber dies mangelhaft: so wird auch die Untersuchung unsicherer sein, die wir anstellen. — Also bis jezt, sprach er, ist noch alles unverdorben? — Allerdings; und nun betrachte, was ich gern darin zeigen möchte. Es ist aber dieses. Unter den nicht nothwendigen Vergnügungen und Begierden scheinen mir einige gesezwidrig zu sein, welche zwar in allen Menschen entstehen, werden sie aber von den Gesezen und den besseren mit Vernunft verbundenen Begierden im Zaum gehalten, so verlieren sie sich aus einigen Menschen entweder gänzlich, oder es bleiben doch nur wenige und schwache Spuren davon zurükk, bei Andern aber erhalten sie sich stärker und häufiger. — Und welche, sagte er, meinst du denn hierunter? — Die im Schlaf zu entstehen pflegen, sprach ich, wenn das übrige in der Seele was vernünftig und mild ist und über jenes herrscht, im Schlummer liegt, das thierische und wilde aber durch Speisen oder Getränke überfüllt sich bäumt und den Schlaf abschüttelnd losbricht, um seiner Sitte zu fröhnen. Du weisst wie es dann, als von aller Schaam und Vernunft gelöst und entblösst, zu allem fähig ist. Denn sich mit der Mutter vermischen wollen, macht ihm nicht das mindeste Bedenken, wie es ja meint, oder mit irgend einem andern sei es Mensch, Gott oder Thier, oder sich mit irgend etwas beflekken, und keiner Speise glaubt es sich enthalten zu müssen, und mit einem Wort von keinem Unsinn und keiner Unverschämtheit bleibt es zurükk. — Vollkommen richtig,

sagte er, beschreibst du es. — Wenn hingegen einer, denke ich, gesund mit sich selbst umgeht und besonnen, und sich zum Schlaf begiebt, nachdem er das vernünftige in sich aufgeregt hat und mit schönen Reden und Untersuchungen bewirthet und zum Bewusstsein seiner selbst gekommen ist, das begehrliche aber hat er weder in Mangel gelassen noch überfüllt, damit es sich hübsch ruhig verhalte und dem Besten keine Störung verursache durch Freude oder Schmerz, sondern es gewähren lasse, wenn dieses rein für sich
572 allein betrachtet und verlangt etwas wahrzunehmen, was es nicht kennt, sei dies nun geschehenes oder gegenwärtiges oder bevorstehendes, und nachdem er eben so auch das zornartige besänftiget hat, uud nicht etwa mit einem zum Unwillen gegen Jemand aufgeregten Gemüth einschläft, sondern nachdem er die zwei Triebe* beschwichtiget und nur den dritten in Bewegung gesezt hat, in welchem das Denken einwohnt, so sich zur Ruhe giebt, weisst du wol, dass der in solchem Zustande mit der Wahrheit vorzüglich Verkehr hat und dann am wenigsten ruchlose Gesichter in Träumen zum Vorschein kommen? — Ganz vollkommen, sagte er, bin ich allerdings dieser Meinung. — Dieses nun haben wir nur zum Ueberfluss als Abschweifung gesagt; was wir aber wissen wollen ist dieses, dass also eine heftige wilde und gesezlose Art von Begierden in einem jeden wohnt, und wenn auch einige von uns noch so gemässigt erscheinen; und dieses nun eben wird in den Träumen offenbar. Sieh also zu, ob dir dies etwas gesagt zu sein scheint, und ob du es einräumst. — Freilich räume ich es ein. — So erinnere dich nun, wie wir den Volksmann beschrieben haben, dass er sei. Er war uns also von Jugend an unter einem sparsamen Vater erzogen, der nur die auf den Erwerb gerichteten Begierden in Ehren hielt, die nicht nothwendigen aber, die sich nur auf Spiel und Verschönerung beziehen, gering achtete. Nicht wahr? — Ja. — Nachdem er nun mit stattlicheren Männern voll jener eben beschriebenen Begierden zusammengekommen war, und aus Hass gegen die väterliche Knikkerei sich in allen Uebermuth und die gesammte Art und Weise jener hineinbegeben hatte: so wurde er, weil von besserer Natur als seine Verführer, auf beide Seiten gezogen und blieb in der Mitte zwischen beiden Lebensweisen stehen, und beider mässig, wie er meint, geniessend, lebt er weder ein schmuziges noch ein gesezverächterisches Leben, und ist uns so aus einem oligarchischen ein volksgemässer geworden. — So war es, sagte er, und das ist unsere Vorstellung von einem solchen. — So seze denn, sprach ich, auch von diesem wieder einen, aber wenn er selbst schon älter

ist noch jungen gleichfalls in des Vaters Sitten erzogenen Sohn. — Den seze ich. — Nimm ferner an, dass mit ihm auch dasselbe geschehe wie mit seinem Vater, und er in alle Ruchlosigkeit hineingeführt werde, die aber von denen, die ihn hineinführen, ganz und gar nur Freiheit genannt wird, und dass den sich in der Mitte haltenden Begierden der Vater und die andern Angehörigen beistehn, dass aber die* auf der andern Seite helfenden, wenn diese gewaltigen Zauberer und Tyrannenbildner glauben den jungen Menschen nicht anders fest halten zu können, ihm suchen eine Verliebtheit einzuflössen, einen Vorsteher der mässigen und das vorhandene vertheilenden Begierden, eine grosse geflügelte Drohne. Oder glaubst du, dass die Liebe bei solchen Menschen etwas anderes ist? — Nichts anderes nach meiner Meinung, sprach er, als eben dieses. — Wenn dann auch die übrigen Begierden diese Liebe mit Rauchwerk und Salben und Wein und Kränzen und den andern in solchen Zusammenkünften gewöhnlichen ausgelassenen Lüsten umschwirrend und sie bis auf den höchsten Grad steigernd und nährend der Drohne noch den Stachel der Sehnsucht beigeben: dann wird dieser Vorsteher der Seele vom Wahnsinn als seiner Leibwache umschirmt und raset. Und wenn er dann noch einige Vorstellungen und Neigungen bei sich findet, die gutartig gezogen und der Schaam noch empfänglich sind: so tödtet er sie und stösst sie von sich hinaus, bis er von jeder Spur von Besonnenheit rein, und alles in ihm von jenem herbeigeholten Wahnsinn besezt ist. — Ganz genau, sagte er, beschreibst du ja die Entstehung eines tyrannischen Mannes. — Heisst auch, sprach ich, etwa eben deshalb schon von Alters her Eros ein Tyrann? — Das mag wol sein, sagte er. — Und hat nicht, o Freund, fuhr ich fort, auch ein trunkner Mann ein solches tyrannisches Gemüth? — Das hat er freilich. — Aber auch einer* bei dem es nicht recht richtig ist, wenn er zum Wahnsinn gesteigert wird, nimmt einen Ansaz und lebt der Hoffnung, er werde über Menschen nicht nur sondern gar auch über Götter herrschen können. — Allerdings, sagte er. — Ein tyrannischer also, sprach ich, du göttlicher Mann, entsteht genau genommen, wenn einer vermöge seiner Natur oder durch seine Führung oder durch beides ein Trunkenbold geworden ist oder ein Wollüstling oder ein Schwarzgalliger. — Vollkommen richtig.

So demnach, wie sich zeigt, wird uns der Mann und ein solcher. Wie aber lebt er nun? — Darauf sagte er, dies, wie sie im Scherze sprechen*, sollst du mir auch sagen. — Das will ich thun, sprach ich. Ich denke nämlich von da an giebt es nun bei ihnen

Feste mit lustigen Aufzügen und Schmausereien und Freudenmädchen und allem dergleichen, wenn Eros als der drinnen hausende Tyrann alles in der Seele regiert. — Nothwendig, sagte er. — Spriessen da nun nicht jeden Tag und jede Nacht viele und gewaltige Begierden auf, die gar vieles bedürfen? — Viele freilich. — So sind denn, wenn es irgend Zuflüsse giebt, diese sehr bald erschöpft. — Wie sollten sie nicht? — Dann geht also das Borgen an und die Verschleuderungen des Vermögens. — Nicht anders. — Wenn aber nun alles ausgeht, werden dann nicht nothwendig die vielen und gewaltigen eingenisteten Begierden schreien, und werden nicht die auch von den übrigen Begierden, vorzüglich aber von dem Eros selbst, der die übrigen insgesammt als seine Söldner anführt, wie von Stacheln aufgetriebenen umherschwärmen und zusehn wo jemand etwas hat, dem man es mit List oder Gewalt
574 abnehmen könne? — Gar sehr, sagte er. — Und nothwendig müssen sie von überall her einbringen, oder sie werden von gewaltigen Schmerzen und Beklemmungen geängstigt werden? — Nothwendig. — Wie nun die in ihm erst hinzugekommenen Lüste die früheren überwältigten und sie des ihrigen beraubten, wird nun nicht eben so auch er selbst als der jüngere mehr haben wollen als Vater und Mutter und an sich reissen, um, wenn sein eigner Antheil aufgezehrt ist, von dem väterlichen auszutheilen? — Was wol sonst? sagte er. — Wenn sie es nun aber nicht zugeben, wird er dann nicht zuerst versuchen die Eltern zu bestehlen und zu betrügen? — Auf alle Weise. — Wenn er aber das nicht könnte, so würde er dann wol Gewalt brauchen und rauben? — Ich denke wol, sagte er. — Und wenn der alte Mann und die alte Frau widerstrebten und sich zur Wehre sezten, du Wunderbarer, würde er wol so viel Scheu und Schonung haben nichts tyrannisches zu begehen? — Keinesweges, sprach er, habe ich ganz guten Muth wegen der Eltern eines solchen. — Also, o Adeimantos, beim Zeus, einer Freundin wegen, die ihm erst seit kurzem lieb geworden und ihm gar nicht nothwendig ist, wird ein solcher seine ihm von jeher liebe und durch die Natur verbundene Mutter, oder wegen eines jugendlich schönen erst kürzlich erworbenen und ihm gar nicht unentbehrlichen Freundes seinen schon hinfälligen alten Vater, welcher sein ältester Freund und durch solche Bande ihm verwandt ist, wol gar misshandeln, und diese jenen dienstbar unterwerfen, wenn er sie in demselben Hause zusammenbringt? — Ja beim Zeus, sprach er. — So ist das wol wie sich zeigt eine grosse Glükkseligkeit einen tyrannischen Sohn gezeugt zu haben? — Nicht sonderlich wol, sagte

er. — Wie aber, wenn dann auch das väterliche und mütterliche einen solchen im Stich lässt, und es hat sich doch schon ein grosser Schwarm von Lüsten bei ihm eingelegt: wird er dann nicht wo in ein Haus müssen einbrechen, oder einem der spät bei nächtlicher Weile geht den Mantel abziehn, und zulezt irgend ein Heiligthum ausleeren? Und bei allen diesen Handlungen werden dann jene Vorstellungen, die er immer gehabt hat von Kindheit an vom guten und schlechten*, von diesen nur kürzlich erst aus der Knechtschaft entlassenen, bei dem Eros in Sold stehenden mit seiner Hülfe überwunden, welche früherhin, so lange er noch unter den Gesezen und seinem Vater demokratisch für sich selbst lebte, nur im Traume während er schlief losgelassen wurden; seit er aber vom Eros tyrannisch beherrscht wird, ist er nun wachend immer ein solcher wie er sonst nur im Traume war, und wird sich weder jedes schrekklichen Mordes enthalten noch irgend einer solchen Speise oder That, sondern Eros lebt tyrannisch in ihm in gänzlicher Zügellosigkeit und Gesezlosigkeit als alleiniger Selbstherrscher, und wird den, welchen er besizt, wie jener seine Stadt zu jeglichem 575
Wagestükk bringen, womit er sich selbst und den ihn umgebenden Schwarm erhalten kann, sowol den durch schlechten Umgang von aussen eingedrungenen als auch den ursprünglichen aber erst durch schlechte Sitten und ihn selbst losgelassenen und in Freiheit gesezten. Oder ist dieses nicht das Leben eines solchen? — Gewiss dieses, sagte er. — Und wenn es nun, sprach ich, nur wenige solche in einer Stadt giebt, die übrige Menge aber verständig ist: so werden sie auswandern um anderswo einem Tyrannen als Söldner zu dienen oder auch sich als Hülfstruppen zu verdingen, wenn irgendwo Krieg ist; müssen sie aber in Ruhe und Friede bleiben, so werden sie in der Stadt selbst gar vielerlei Unheil verüben. — Was für welches meinst du doch? — Wie stehlen, einbrechen, beutelschneiden, Kleider abziehn, Tempelraub und Seelenverkäuferei treiben. Bisweilen auch werden sie falsche Ankläger, wenn sie das Reden in ihrer Gewalt haben, und falsche Zeugen und lassen sich sonst zu allerlei bestechen. — Klein, sagte er, kannst du das Unheil wol nennen, wenn es nur wenige solche giebt. — Weil ja das kleine, sprach ich, gegen das grosse klein ist; und alles dieses will doch was Verderbtheit und Elend eines Staates betrifft gegen einen Tyrannen, wie man sagt, auch gar nichts bedeuten. Wenn hingegen* viele solche in einer Stadt sind und noch Andere ihnen nachgehen: so sind diese es die von dem Unverstande des Volkes unterstüzt denjenigen aus ihnen zum Tyrannen einsezen, der selbst in seiner Seele den grösS-

ten und stärksten Tyrannen hat. — Natürlich wol, sagte er; denn der wird auch am meisten tyrannisch sein. — Wenn sie sich nämlich gutwillig unterwerfen. Wenn aber die Stadt nicht einwilligt, wird er dann nicht, wie er dort gegen Vater und Mutter Gewalt brauchte, so auch gegen das Vaterland, wenn er nur stark genug ist, Gewalt brauchen, indem er neue Freunde mit hereinbringt, und unter diesen das von jeher so liebe Mutterland wie die Kreter sagen und Vaterland in einem Zustande der Knechtschaft hält und unterhält. Und dies also wäre das Ziel der Begierde eines solchen Mannes. — Dieses, sprach er, auf alle Weise. — Sind nun nicht diese, ehe sie öffentliche Männer werden und zur Herrschaft gelangen, so beschaffen? Zuerst mit welchen sie umgehn, die müssen als ihre Schmeichler mit ihnen umgehn, und immer bereit sein ihnen in allem zu dienen; oder wenn sie selbst jemandes irgend wozu bedürfen, so demüthigen sie sich eben so gegen ihn, und übernehmen unbedenklich jede Rolle als ihnen ganz angehörige, haben sie es aber erlangt, dann sind sie wieder fremd? — Gar
576 sehr sind sie so. — Ihr ganzes Leben lang also sind sie niemals jemandes Freund, sondern immer herrschen sie über einen oder dienen einem andern. Wahrer Freiheit und Freundschaft aber bleibt eine tyrannische Natur immer unkundig. — Allerdings wol. — Können wir nun nicht solche mit Recht treulose nennen? — Wie sollten wir nicht! — Ungerecht aber doch gewiss so sehr als möglich, wenn wir anders in dem vorigen richtig über die Gerechtigkeit übereingekommen sind, was sie sei. — Das war aber gewiss richtig. — So lass uns den schlechtesten noch einmal kurz zusammenfassen. Es ist aber doch der, welcher, wie wir einen träumenden beschrieben, ein solcher wachend ist. — Allerdings. — Ein solcher aber wird nur, wer schon von Natur höchst tyrannisch zur Alleinherrschaft gelangt; und je länger er im Besiz solcher Herrschaft fortlebt, um desto mehr wird er ein solcher. — Nothwendig, sagte Glaukon, welcher hier die Rede aufnahm.

Wird nun nicht, sprach ich, wer sich als der verdorbenste zeigt, auch als der unseligste erscheinen? Und wer die längste Zeit und am meisten tyrannisch geherrscht hat, der auch am meisten und die längste Zeit ein solcher wirklich gewesen sein? Die Menge freilich meint auch mancherlei*. — Nothwendig, sagte er, muss sich das so verhalten. — Und so ist es doch, sprach ich, dass der tyrannische auch der tyrannisch beherrschten Stadt und der volksmässige der demokratisch verwalteten ähnlich ist, und eben so die andern? — Wie sonst! — Also auch wol, wie sich die eine

Stadt zu der andern verhält, was Tugend und Glükkseligkeit betrifft, so auch der eine Mann zu dem andern? — Natürlich. — Wie also verhält sich eine tyrannisch beherrschte Stadt zu einer königlich regierten, so wie wir sie zuerst beschrieben? — Ganz als das Gegentheil, sagte er. Denn die eine ist die beste, die andere die schlechteste. — Ich will nicht fragen, entgegnete ich, welche von beiden du meinst; denn es ist offenbar. Urtheilst du aber über ihre Glükkseligkeit und Unseligkeit eben so oder anders? Und lass uns nicht etwa irre werden, indem wir auf den Tyrannen, der nur Einer ist, sehen, und auf die einigen Wenigen die ihn umgeben; sondern wie man sich eine Stadt ganz beschauen muss, wenn man hineinkommt, so lass uns überall herumsteigen und zusehn und dann unsere Meinung abgeben. — Sehr richtig, sagte er, ist deine Forderung; und es ist wol jedem klar, dass keine unseliger ist als eine tyrannisch beherrschte, und keine glükkseliger als eine königlich regierte. — Würde ich nun nicht, sprach ich, eben so richtig hinsichtlich der Männer dieselbe Forderung stellen, indem ich nur 577
demjenigen gestattete über sie zu entscheiden, der mit seinen Gedanken in das Gemüth eines Mannes eingehn und es beschauen kann, und nicht, indem er es nur von aussen betrachtet, wie ein Kind vor der Herrlichkeit erstaunt, womit sich die Tyrannen vor denen draussen bekleiden, sondern genau zusieht? wenn ich also meinte wir sollten alle auf jenen hören, der zuerst im Stande ist zu urtheilen, dann aber auch mit einem solchen zusammengewohnt hat und zugegen gewesen ist, sowol bei häuslichen Verhandlungen wie er sich da gegen seine Angehörigen verhält, wo er am meisten entblösst zu sehen ist von allem tragischen Pomp, als auch wiederum bei öffentlichen Fährlichkeiten, und wenn ich dem, der dies alles mit angesehen hat, auftrüge auszusagen wie sich, was Glükkseligkeit und Unseligkeit anlangt, der Tyrann zu den übrigen verhält? — Sehr richtig, sagte er, würdest du auch das fordern. — Wollen wir nun einmal annehmen, sprach ich, wir seien solche die urtheilen können, und auch schon auf solche Menschen getroffen sind*, damit wir doch einen haben, der uns auf unsere Fragen antworte? — Ei freilich. — So komm denn, sprach ich, und betrachte es so. Die Aehnlichkeit zwischen Staat und Mann im Sinne behaltend und so einzeln sie theilweise betrachtend gieb die Zustände von beiden an. — Was für welche? sagte er. — Zuerst, sprach ich, um vom Staate zu handeln, nennst du einen tyrannisch beherrschten Staat frei oder knechtisch? — Im höchsten Grade, sagte er, knechtisch. — Aber du siehst ja doch darin Herren und

Freie. — Ich sehe wol, sagte er, ein weniges der Art; das ganze aber, wenn ich es sagen soll, und das vorzüglichste in ihm ist in einer ehrlosen und unseligen Knechtschaft. — Wenn nun, entgegnete ich, der Mann dem Staate ähnlich ist, muss dann nicht auch in ihm dieselbe Ordnung sich vorfinden, und seine Seele voll Unfreiheit und vielfältiger Knechtschaft sein, und gerade die Theile derselben in der Knechtschaft sein, welche die edelsten waren, und nur ein kleiner, und zwar der werthloseste und ausschweifendste, herrschen? — Nothwendig, sagte er. — Wie nun? Wirst du sagen, dass eine solche Seele knechtisch sei oder frei? — Knechtisch, sage ich, gewiss. — Und weiter, der knechtische und tyrannisch beherrschte Staat thut wol am wenigsten was er will? — Gewiss. — So wird auch wol die tyrannisch beherrschte Seele am wenigsten thun was sie gern wollte, wenn man nämlich von der ganzen Seele redet, sondern wie sie immer vom Stachel mit Gewalt getrieben wird, muss sie auch immer voll Schrekken und Reue sein. — Wie sollte sie nicht! — Aber arm oder reich, welches muss wol ein tyrannisch beherrschter Staat sein? — Arm. — So muss folglich auch eine tyrannische Seele immer ärmlich und unge-
578 sättigt sein. — Allerdings, sprach er. — Und wie? muss nicht ein solcher Staat und ein solcher Mann immer voller Furcht sein? — Sehr nothwendig. — Und glaubst du, dass du in irgend einem andern mehr Klagen und Seufzer und Angst und Weh antreffen wirst? — Nirgends. — Und glaubst du, dass dergleichen in irgend einem andern Manne mehr sein wird als in diesem tyrannischen, der von wollüstiger Liebe und andern Begierden ganz verstört ist? — Woher wol? sagte er. — Auf alles dieses und noch mehr dergleichen hast du wol eben gesehen als du diesen Staat für den unseligsten unter allen erklärtest. — Und mit Recht doch wol, sagte er. — Ja freilich, sprach ich. Aber was urtheilst du nun mit Hinsicht auf eben dieses von dem tyrannischen Mann? — Dass er bei weitem der unseligste ist, sagte er, von allen andern insgesammt. — Dieses, sprach ich, ist wol nicht mehr eben so richtig gesagt. — Wie so? sprach er. — Ich denke nicht, sagte ich, dass dieser schon der am meisten solche ist. — Aber wer denn? — Der folgende wird dir vielleicht doch noch unseliger zu sein scheinen als dieser. — Welcher nur? — Derjenige tyrannische, sprach ich, welcher sein Leben nicht zu Ende bringt ohne ein öffentlicher Mann geworden zu sein, sondern so unglükklich ist, dass ihm durch ein ungünstiges Geschikk die Gelegenheit geboten wird ein Tyrann zu sein. — Ich ahnde wol, sagte er, dass nach dem vorher vor-

getragenen du recht hast. — Schön, sprach ich, aber dergleichen muss man nicht meinen, sondern es sehr genau nach folgender Regel überlegen. Denn es fragt sich hier um das wichtigste, nämlich gut leben oder schlecht. — Vollkommen richtig, sprach er. Sieh also zu ob ich recht habe. Mir däucht nämlich wir müssen von hier aus die Sache betrachten. — Von wo aus? — Indem wir auf die reichen Leute sehen in den Städten, welche sich viele Sklaven halten. Denn diese haben doch soviel ähnliches mit den Tyrannen, dass sie über Viele herrschen; nur in der Menge hat jener den Vorzug. — Den hat er freilich. — Nun weisst du doch dass diese ganz getrost sind und sich vor ihren Hausleuten keineswegs fürchten. — Woher sollten sie sich auch fürchten! — Freilich gar nicht, erwiederte ich; aber merkst du auch die Ursache? — Ja, weil die ganze Stadt jedem Einzelnen Beistand leistet. — Ganz recht, sprach ich. Wie aber, wenn ein Gott einen Mann der funfzig und mehr Sklaven hat aus der Stadt wegnähme und ihn selbst mit Weib und Kind und seiner übrigen Habe sowol als seinen Hausleuten in eine Wüste sezte, wo ihm nun kein anderer Freier zu Hülfe kommen könnte: was meinst du wol in wie grosser Furcht er schweben würde wegen seiner selbst und seiner Kinder und seiner Gattin, ob sie nicht durch die Hausleute umkommen würden. — In der allergrössten, sprach er, denke ich. — Wird er 579
dann nicht etwa einige von seinen Sklaven verhätscheln müssen und ihnen vielerlei versprechen und sie freilassen ohne weiteren Grund, und sich so als einen Schmeichler seiner eigenen Diener darstellen? — Gar sehr nothwendig, sagte er, oder untergehen. — Wie aber, sprach ich, wenn der Gott ihm rundum viele solche als Nachbarn einsezte, die es gar nicht leiden möchten, dass einer auf solche Weise Andre beherrsche, vielmehr wo sie irgend eines solchen habhaft würden ihn mit den ärgsten Strafen belegten? — So würde er, sagte er, in noch viel ärgerer Noth sein, denke ich, wenn auf allen Seiten von lauter Feinden bewacht. — Ist aber nicht in der That der Tyrann in einer solchen Gefangenschaft gehalten, der von Natur ein solcher ist wie wir ihn beschrieben haben voll der mannigfaltigsten Besorgnisse sowol als Begierden? Wie sehr auch seine Seele lekker ist nach neuen Genüssen, so ist er doch der einzige in der Stadt, der nicht einmal wagen kann irgend wohin auszureisen noch zu schauen was andern freien Männern Verlangen erregt, sondern er lebt die meiste Zeit in sein Haus vergraben wie ein Weib, und beneidet es auch den andern Bürgern, wenn einer auswärts reisen will und etwas treffliches sehen. — Auf alle Weise,

sagte er. — Um so grosse Uebel reicher also ist der Mann, wenn er, in sich selbst so schlecht verwaltet, dass du ihn schon als einen solchen tyrannenartigen für den unseligsten erklärtest, nun noch dazu nicht für sich zurükkgezogen leben kann, sondern von irgend einem Geschikk genöthiget wird die tyrannische Herrschaft zu ergreifen, und unfähig wie er ist sich selbst zu beherrschen versuchen muss Andere zu regieren, wie wenn einer mit einem kränklichen und sein selbst nicht mächtigen Leibe doch nicht dürfte Ruhe halten, sondern im körperlichen Wettstreit und Kampf mit Andern sein Leben hinbringen müsste. — Sehr ähnlich ist dieses, sagte er, und vollkommen recht hast du o Sokrates. — Ist also nicht dieses, sprach ich, mein lieber Glaukon, ein vollkommen elender Zustand, und lebt nicht doch noch unseliger als der dessen Leben du für das unseligste erklärtest, der Tyrann? — Offenbar ja, sagte er. — So ist demnach in Wahrheit, und wenn es einer auch nicht glaubt, der rechte Tyrann auch ein rechter Sklave, vermöge der ärgsten Augendienerei und Knechtschaft und als ein Schmeichler der schlechtesten Menschen. Und keinesweges etwa erfüllt er seine Begierden, sondern fast an allem fehlt es ihm, und der Wahrheit nach erscheint er arm, wenn einer die ganze Seele versteht ins Auge zu fassen, und sein ganzes Leben lang immer in Furcht und voll Krampf und Schmerzen, wenn er anders in gleichem Zustande ist wie der Staat über den er gebietet. Und
580 dem gleicht er doch; nicht wahr? — Gar sehr, sagte er. — Und nun werden wir dem Mann auch das noch zutheilen müssen, was wir auch vorher schon sagten, dass er nämlich neidisch treulos ungerecht freundlos frevelhaft gottlos aller Schlechtigkeit Pfleger und Beschüzer eben der Herrschaft wegen noch mehr sein und immer mehr werden muss als zuvor, und dass er aus allen diesen Gründen mehr als sonst jemand selbst unglükkselig ist, und auch diejenigen die ihm nahe stehen zu solchen macht. — Kein vernünftiger, sagte er, wird dir das widersprechen. — So komm denn, sagte ich, und wie, wer in irgend einer Sache über Alle durchweg richten soll,* sein Urtheil abgiebt, so sprich auch du jezt aus über alle, welcher nach deiner Meinung an Glükkseligkeit der erste ist und welcher der zweite und so der Reihe nach über alle fünf, den königlichen, den timokratischen, den oligarchischen, den demokratischen, den tyrannischen. — Leicht, sagte er, ist ja das Urtheil. Denn nach der Ordnung wie sie aufgetreten sind weise ich ihnen wie Chören ihren Rang an, sowol an Tugend und Schlechtigkeit als an Glükkseligkeit und dem Gegentheil. — Sollen wir

nun einen Herold dingen, fragte ich, oder rufe ich selbst aus, Aristons Sohn hat den Spruch gethan, der trefflichste und gerechteste sei auch der glükkseligste, dies sei aber der am meisten königlich gesinnte und sich selbst königlich beherrschende; der schlechteste aber und ungerechteste sei auch der unseligste, und dies sei der am meisten tyrannisch gesinnte und auch sich selbst sowol als den Staat so tyrannisch als möglich beherrschende. — Das sei ausgerufen! sagte er. — Soll ich etwa noch dazusezen, fragte ich, einerlei ob es allen Menschen und Göttern entgeht oder nicht, dass sie solche sind? — Das seze hinzu! sprach er.

Wohl denn! sagte ich. Dies also sei unser erster Beweis; der zweite aber dürfte, wenn du meinst, dieser sein. — Welcher ist dies? — Wenn doch, wie der Staat in drei Gattungen getheilt ist, so auch eines jeglichen Seele in dreierlei: so wird, wie mich dünkt, noch ein anderer Beweis möglich sein. — Und was für einer wäre das? — Dieser. Für diese drei zeigen sich mir auch dreierlei Arten von Lust, für jede einzelne eine besondere; und eben so auch dreierlei Begierden und Regierungen. — Wie meinst du dies? sprach er. Das eine, sagen wir, war doch womit der Mensch lernt, das andere womit er sich ereifert, das dritte aber konnten wir seiner Vielartigkeit wegen nicht mit einem einzigen ihm eigenthümlichen Namen benennen, sondern was es grösstes und stärkstes in sich schloss, danach benannten wir es. Das begehrliche nannten wir es wegen der Heftigkeit der auf Speise und Trank und Liebessachen und was hiemit sonst noch zusammenhängt bezüglichen Begierden, und das geldliebende auch weil vorzüglich durch 581
Geld die Begierden dieser Art befriediget werden. — Und recht war das wol, sprach er. — Wenn wir also auch von der hieher gehörigen Lust und Liebe sagten, dass sie auf Gewinn und Nuzen gehe: so würden wir uns in der Erklärung doch auf Ein Hauptstükk stüzen, so dass wir uns selbst doch immer etwas bestimmtes dächten so oft wir diesen Theil der Seele aussprechen? und wenn wir ihn also das geldliebende und eigennüzige nennten, so wäre er richtig benannt? — Das scheint mir wenigstens, sagte er. — Wie aber das zornartige? sagen wir nicht doch, dass dieses auf das Machthaben und Siegen und Berühmtsein ganz und gar ausgehe? — Allerdings. — Wenn wir dies also das ehrliebende und streitlustige überschrieben, würde das wol angemessen sein? — Vollkommen angemessen gewiss. — Wiederum womit wir lernen, davon ist doch jedem offenbar, dass es ganz und gar immer darauf gestellt ist die Wahrheit zu wissen, wie es mit der steht, und

dass um Geld und Ruhm dieses unter allen dreien sich am wenigsten kümmert. — Bei weitem. — Nennen wir also dieses lernlustig und weisheitliebend: so ist es wol seiner Art und Weise gemäss benannt? — Wie sollte es nicht! — Nun aber, sprach ich, herrscht doch auch in den Seelen der Einen dieses, der Anderen ein anderes von diesen, welches sich eben trifft? — So ist es, sagte er. — Deshalb nun lass uns zuvörderst sagen, dass es auch drei Arten von Menschen giebt, eine weisheitliebende, eine streitlustige und eine eigennützige. — Offenbar wol. — Dann auch drei Arten von Lust, jedem von diesen eine zugehörig. — Allerdings. — Weisst du auch wol, sprach ich, dass wenn du drei solche Menschen jeden besonders fragen wolltest, welche von diesen drei Lebensweisen die angenehmste sei, dann jeder seine eigene vorzüglich herausrühmen wird? Und der Gewerbsmann wird sagen in Vergleich mit dem Geldschaffen sei die Lust an der Ehre oder den Kenntnissen gar nichts werth, ausgenommen wenn etwas der Art* Geld bringt. — Gewiss! sagte er. — Und wie der Ehrliebende? sprach ich. Hält der nicht die Lust am Gelde für etwas gemeines; und wiederum die am Lernen, wenn eine Kenntniss nicht Ehre bringt, für leeren Dunst und Possenspiel? — So ist es, sagte er. — Und der Weisheitliebende, sollen wir etwa nicht annehmen, der glaube von den andern Arten der Lust im Vergleich mit der, die Wahrheit zu wissen, wie sie sich verhält, und immer lernend mit etwas der Art zu verkehren, dass sie es eben nicht sonderlich weit in der Lust gebracht haben, und er nenne sie recht eigentlich nothwendige, weil er diese andern gar nicht brauchen würde, wenn die Noth nicht wäre? — Das, sagte er, müssen wir ja genau wissen.* — Wenn nun also, sprach ich, die Lust jeder Gattung mit den anderen im Streit ist, und so auch jede Lebensweise selbst, und zwar nicht über das edler oder schändlicher leben und schlechter oder besser, sondern eben über das angenehmer und schmerzloser selbst: wie können wir denn erkennen wessen Aussage die
582 richtigste ist? — Dies, sagte er, weiss ich nicht sonderlich zu sagen. — Betrachte es doch so. Womit muss denn das beurtheilt werden, was richtig beurtheilt werden soll? Nicht mit Erfahrung Einsicht und Vernunftgründen? Oder weiss einer ein besseres Hülfsmittel als diese? — Woher doch! sagte er. — So schaue denn. Welcher von diesen drei Männern ist wol der erfahrenste in allen diesen Arten der Lust von denen die Rede war? Dünkt dich der Eigennützige, wenn er nun die Wahrheit selbst was sie ist kennen lernt erfahrner zu sein in der Lust an der Erkenntniss als der

Weisheitliebende in der am Gewinn? — Weit gefehlt wol! sagte er. Denn diesem ist es ja schon von seiner Kindheit an nothwendig auch die anderen zu kosten; der Eigennützige aber, wenn er nun auch lernt wie das seiende geartet ist, braucht deshalb nicht nothwendig diese Lust zu kosten, noch eine Erfahrung davon zu machen wie süss sie ist; vielmehr, wenn er auch dazu aufgeregt wäre, würde es ihm nicht leicht sein. — Also, sprach ich, hat vor dem Eigennützigen der Weisheitliebende bei weitem den Vorzug an Erfahrung in beiden Arten der Lust? — Bei weitem freilich. — Wie aber verhält er sich gegen den Ehrliebenden? Ist er wol unerfahrener in der Lust am Geehrtwerden als jener in der am Weisesein? — Wol nicht, sagte er; denn Ehre folgt ja doch, wenn sie nur wirklich erlangen wonach jeder strebt, ihnen allen insgesammt. Denn auch der Reiche wird von Vielen geehrt und der Tapfere und der Weise, so dass von der Lust am Geehrtwerden, was sie sei, Alle eine Erfahrung haben. Die Anschauung des wahren aber kann unmöglich ein Anderer gekostet haben, welche Lust sie bei sich führt als nur der Weisheitliebende. — Von wegen der Erfahrung also, sagte ich, urtheilt dieser am trefflichsten unter allen jenen Männern. — Bei weitem. — Und auch er allein wird wol nur mit Einsicht zur Erfahrung gekommen sein. — Wie anders! — Aber auch das Werkzeug mittelst dessen die Sache beurtheilt werden muss, ist nicht das Werkzeug des Eigennützigen oder Ehrliebenden, sondern des Weisheitliebenden. — Welches doch? — Nach Vernunftgründen sagten wir ja doch solle geurtheilt werden. Nicht wahr? — Ja. — Eben die sind aber doch das Werkzeug von diesem vorzüglich. — Wie sollten sie nicht! — Wenn also das zu beurtheilende am besten nach Reichthum und Gewinnst beurtheilt würde, so müsste was der Eigennützige lobt und tadelt nothwendig das richtigste sein. — Nothwendig ja. — Und wenn nach Ehre Sieg und Tapferkeit, dann wol was der Streitlustige und Ehrliebende? — Offenbar. — Da aber nach Erfahrung Einsicht und Vernunftgründen? — Nothwendig, sagte er, ist dann, was der Weisheitliebende und Vernunftliebende lobt, das richtigste. — Von den drei Arten der Lust also wäre die desjenigen Theils 583
der Seele, vermöge dessen wir lernen, die angenehmste, und in welchem unter uns dieser herrscht, dessen Lebensweise die angenehmste? — Wie könnte es anders sein? sagte er. Da ja als gebührender Lobredner der Weise seine eigene Lebensart lobt. — Welches aber, sprach ich, sagt wol der Richter sei die zweite Lebensweise und die zweite Lust? — Offenbar wol die des Kriege-

rischen und Ehrliebenden; denn sie steht ihm näher als die des Gewerbmannes. — Die lezte also wie es scheint ist die des Eigennüzigen. — Wie anders? sprach er.

Dies wären also nun zwei Gänge hintereinander, und zweimal hätte der Gerechte den Ungerechten besiegt; dem dritten* aber ganz nach olympischer Weise für den rettenden und olympischen Zeus siehe nun zu, dass nämlich die Lust der Andern ausser der des Weisen auch nicht ganz wahr ist noch auch rein, sondern ein trüber Schattenriss gleichsam, wie ich glaube von einem der Weisen gehört zu haben; und dies wäre doch die grösste und entscheidendste Niederlage. — Bei weitem; aber wie meinst du dies? — So, sprach ich. Ich denke es zu finden, wenn du mir antwortest, indem ich es mit dir suche. — So frage denn! sagte er. — Sprich also, hub ich an; sagen wir nicht Schmerz sei das Gegentheil der Lust? — Allerdings. — Und weder Lust haben noch Schmerz sei auch etwas? — Etwas gewiss. — Also zwischen diesen beiden in der Mitte eine gewisse Ruhe der Seele in Bezug hierauf? oder meinst du es nicht so? — Vollkommen so, sagte er. — Und besinnst du dich nicht auf die Reden der Kranken, die sie führen wenn sie krank sind? — Was für welche? — Dass doch nichts angenehmer sei als Gesundsein; aber ehe sie krank geworden, sei ihnen ganz entgangen, dass jenes das angenehmste sei. — Sehr wohl besinne ich mich, sagte er. — Und hörst du nicht auch die, welche in heftigen Schmerzen liegen, sagen, es sei nichts angenehmer als wenn der Schmerz aufhört? — Das höre ich. — Und nun merkst du wol, dass es noch viele andere Umstände giebt, worin die Menschen, wenn es ihnen verdriesslich geht, das keinen Verdruss haben und die Ruhe in dieser Beziehung als das allerangenehmste preisen, nicht aber das Lust haben. — Dies wird ihnen vielleicht, sagte er, eben dann angenehm und wohlthuend, die Stille. — Und wenn einer aufhört Lust zu empfinden, dann wird wol, sagte ich, die Stille der Lust ihm schmerzlich sein. — Vielleicht, sagte er. — Was wir also nur eben zwischen beiden zu sein behaupteten, die Ruhe, das wird wol beides sein, Schmerz sowol als Lust. — So scheint es. — Ist denn aber auch möglich, dass was keines von beiden ist, beides werde? — Nein, scheint mir. — Wenn aber das angenehme in der Seele entsteht und das unangenehme: so ist doch beides eine
584 Bewegung. Oder nein? — Ja. — Und das weder schmerzliche noch angenehme hatte sich uns das nicht doch eben als eine Ruhe und als etwas zwischen diesen beiden gezeigt? — So hatte es sich

freilich gezeigt. — Wie kann man also mit Recht das Nicht Schmerz haben für angenehm halten, und das Nicht Lust empfinden für schmerzvoll? — Gar nicht. — Also auch dieses ist nicht, sprach ich, sondern die Ruhe erscheint nur jedesmal neben dem schmerzlichen angenehm und neben dem angenehmen schmerzlich; und an diesen Erscheinungen ist nichts gesundes in Bezug auf das Wesen der Lust, sondern sie sind ein Gaukelspiel. — Wie wenigstens, sagte er, unsere Rede andeutet. — So sieh denn, sprach ich, auf solche Lust, welche nicht aus Schmerz entsteht, damit du nicht etwa für jezt glaubst, dieses beides verhalte sich so, dass Lust das Aufhören des Schmerzes sei, und Schmerz der Lust. — Wohin also, und welche meinst du? — Gar viele, sagte ich, giebt es auch andere, wenn du aber willst so betrachte gleich die angenehmen Empfindungen des Geruchs. Denn diese enstehen ohne dass man vorher die mindeste Unlust gehabt plözlich in grosser Stärke, und wenn sie aufgehört haben, lassen sie nicht eine Spur von Unlust zurükk. — Vollkommen richtig, sagte er. — So wollen wir denn nicht glauben die Befreiung von der Unlust sei reine Lust, noch die von der Lust solche Unlust. — Freilich nicht. — Aber doch, sagte ich, sind wenigstens die durch den Leib zur Seele gelangenden und vorzüglich so genannten Lüste die meisten beinahe und grössten von dieser Art, Erledigungen von Schmerzen. — Das sind sie freilich. — Und nicht wahr die über zukünftiges aus der Erwartung entstehenden Vorempfindungen angenehme und unangenehme verhalten sich eben so? — Eben so. — Weisst du nun wol wie diese insgesammt beschaffen sind, und womit vorzüglich zu vergleichen? — Womit? — Nimmst du auch an, sprach ich, dass es in den Dingen ein Oben giebt und ein Unten und eine Mitte? — Ich gewiss. — Und wenn einer sich von unten nach der Mitte bewegt, meinst du, dass er etwas anderes glauben werde als sich nach oben zu bewegen? und wenn er, in der Mitte zur Ruhe gelangt, dahin schaut woher er gekommen ist, wird er wol etwas anderes glauben als oben zu sein, da er das wahre Oben nicht gesehen hat? — Beim Zeus, sagte er, ich glaube nicht dass ein solcher etwas anderes glauben wird. — Aber wenn er nun wieder in Bewegung käme: so würde er glauben sich nach unten zu bewegen und würde auch recht glauben? — Wie sollte er nicht? — Und das alles würde ihm doch begegnen, weil er keine Kunde hätte von dem was wahrhaft oben ist und unten und in der Mitte? — Offenbar. — Kannst du dich also wundern, wenn auch die der Wahrheit Unkundigen sowol von vielen andern Din-

gen keine gesunden Vorstellungen haben, als auch zu Lust und Unlust sich so verhalten, dass wenn sie nach der Unlust hin sich
585 bewegen, sie richtig glauben und wirklich Unlust haben, wenn aber von der Unlust weg nach der Mitte hin, Wunder wie sehr glauben zur Erfüllung und zur Lust zu gelangen, aber wie wenn man graues neben schwarzem sieht aus Unkunde des weissen, so indem sie neben der Schmerzlosigkeit die Unlust* betrachten aus Unkunde der Lust sich täuschen? — Beim Zeus, sprach er, ich würde mich nicht wundern, sondern weit mehr wenn es nicht so käme. — So betrachte es denn, sagte ich, einmal so. Sind nicht Hunger und Durst und dergleichen gewisse Leerheiten des körperlichen Zustandes? — Wie sollten sie nicht? — Unwissenheit und Unverstand aber sind die nicht wiederum eben so eine Leerheit in dem Zustande der Seele? — Freilich wol. — Angefüllt also würde, wer Nahrung zu sich nimmt, und wer Verstand bekommt? — Was sonst? — Welches ist aber die wahrhaftere Anfüllung, die mit einem minder oder die mit einem mehr seienden? — Offenbar die mit einem mehr. — Welche von beiden Gattungen nun glaubst du wol habe mehr Antheil am reinen Sein, die wozu Brodt und Getränk und gekochtes und alle Nahrungsmittel insgesammt gehören, oder die Gattung der richtigen Vorstellung und der Wissenschaft und des Verstandes und alles dessen insgesammt was Tugend ist? Beurtheile es aber so. Was an dem sich immer gleichen und unsterblichen haftet und an der Wahrheit, sowol solcherlei selbst seiend als auch in solchem entstehend, dünkt dich dies in höherem Grade zu sein, oder das an dem nie sich selbst gleichen und sterblichen als selbst solches oder in solchem entstehend? — Bei weitem mehr, sagte er, das an dem immer sich selbst gleichen. — Also das Wesen des sich immer gleichen hat das mehr am Sein Antheil als am Wissen? — Keinesweges. — Und wie an der Wahrheit? — Auch das nicht. — Wenn aber weniger an der Wahrheit, dann auch am Sein. — Nothwendig. — Ueberhaupt also wird das zur Pflege des Leibes gehörige in seinen verschiedenen Arten minder als die Arten des zur Pflege der Seele gehörigen an der Wahrheit und dem Sein Antheil haben? — Bei weitem wol. — Und meinst du nicht eben so auch der Leib minder als die Seele? — Ich gewiss. — Wird also nicht auch das mit wahrhafter seiendem angefüllte selbst auch wahrhafter seiende wahrhafter angefüllt als das mit minder seiendem und selbst minder seiende? — Wie könnte es anders sein! — Wenn also mit der Natur angemessenem angefüllt werden angenehm ist: so würde auch das wahrhaf-

ter und mit wahrhafter seiendem angefüllte sich wirklicher und wahrhafter wohlbefinden in wahrhafter Lust, dem aber minder seiendes zugetheilt wird, das würde auch minder wahrhaft und auf die Dauer angefüllt werden, und hätte nur Theil an einer unzuverlässigen und minder wahrhaften Lust. — Ganz nothwendig, sagte er. — Die also der Einsicht und Tugend baar sind, in Schmau- 586
sereien aber und dergleichen sich immer pflegen, bewegen sich wie es uns vorkam nach unten hin und dann wieder bis zur Mitte und schweben hier zeitlebens, über dieses aber hinaus zu dem wahrhaften Oben haben sie niemals weder hinaufgesehen noch einen Anlauf dorthin genommen, und sind also auch mit seiendem nie wahrhaft angefüllt worden, noch haben sie je eine dauernde und reine Lust geschmekkt; sondern nach Art des Viehes immer auf den Boden sehend und zur Erde und den Tischen gebükkt nähren sie sich und bespringen sich einander auf der Weide; und wenn sie aus habsüchtiger Begierde nach diesen Dingen ausschlagen und stossen, so tödten sie sich auch unter einander mit eisernen Hörnern und Hufen aus Unersättlichkeit, weil sie nicht mit seiendem weder ihr seiendes noch dasjenige was empfangenes festhält angefüllt haben. — Vollkommen wie in einem Götterspruch, o Sokrates, sprach Glaukon, bezeichnest du ja die Lebensweise der grossen Menge. — Leben nun nicht solche auch nothwendig in mit Unlust gemischten Lüsten in gleichsam Doppelgängern oder Schattenbildern der wahren Lust, welche nur durch die Zusammenstellung Farbe bekommen, so dass sie als gewaltig erscheinen und diesen Thoren wahnsinnige Leidenschaften zu sich einflössen und der Gegenstand heftigen Streites werden, wie auch um das Schattenbild der Helena nach Stesichoros unter den Trojanern solcher Streit entstand aus Unkunde der wahren. — Nothwendig, sagte er, muss es sich so begeben. — Und wie? muss nicht eben dergleichen nothwendig auch mit dem zornartigen begegnen, wenn einer dasselbige vollbringt, neidischerweise aus Ehrgeiz oder gewaltsamerweise aus Streitlust oder zornigerweise aus Ungeschlachtheit, indem er Sättigung an Ehre Sieg und Wiedervergeltung erstrebt ohne Einsicht und Vernunft? — Aehnliches, sagte er, erfolgt nothwendig auch hiebei. — Wie also? sprach ich, Wollen wir kühnlich sagen, dass von allen auf das eigennüzige sowol als das streitlustige bezüglichen Begierden, diejenigen, welche der Erkenntniss und vernünftiger Rede nachgehend und nur nach deren Anleitung der Lust nachstrebend diejenigen Lüste erlangen, auf welche die Vernunft hindeutet, dass diese sowol die wahrhaftesten erlangen werden, so

weit ihnen nämlich möglich ist wahres zu erlangen, weil sie ja der Wahrheit gefolgt sind, als auch die ihnen eigenthümlich zugehörigen, wenn doch das beste* für einen jeden auch das ihm eigenthümlichste ist. — Gewiss wol, sprach er, ist dies ja das eigenthümlichste. — Folgt also die ganze Seele dem weisheitliebenden und ist ihm nicht aufsässig: so gelangt jeder Theil dazu, dass er nicht nur übrigens das seinige verrichtet und gerecht ist, sondern jeder erndtet auch an Lust das ihm zugehörige und beste und so-
587 viel irgend möglich das wahrhafte. — Offenbar ja. — Wenn hingegen einer von den andern Theilen die Gewalt bekommt: so vermag nicht einmal er selbst sich die ihm zukommende Lust zu verschaffen, und nöthiget auch die andern, dass sie fremder und nicht wahrhafter Lust nachgehen müssen. — So ist es, sagte er. — Wird also nicht, was am weitesten von der Weisheitsliebe und der Vernunft absteht, auch dieses am meisten bewirken? — Bei weitem. — Und steht nicht, was von Gesez und Ordnung, eben das auch am weitesten von der Vernunft ab? — Unläugbar. — Am weitesten aber hatten sich ja die verliebten und tyrannenhaften Begierden gezeigt? — Bei weitem. — Am wenigsten aber die königlichen und sittsamen? — Ja. — Also wird auch, denke ich, der Tyrann am meisten von wahrer und eigenthümlicher Lust entfernt bleiben, jener aber am wenigsten. — Nothwendig. — Auch am unerfreulichsten wird also der Tyrann leben, der König aber am anmuthigsten. — Ganz nothwendig. — Und weisst du wol, sprach ich, um wieviel unerfreulicher* ein Tyrann lebt als ein König? — Wenn du es mir sagst, antwortete er. — Da es, wie sich gezeigt hat, drei Arten der Lust giebt, von denen die eine ächt ist, zwei aber unächt, so ist der Tyrann auf die jenseitige der unächten hinübergestiegen, indem er Gesez und Vernunft geflohen hat, und lebt nun mit gewissen knechtischen und söldnerischen Lüsten; wieviel er aber dabei zu kurz kommt, ist gar nicht leicht zu sagen, ausser etwa so. — Wie doch? fragte er. — Von dem oligarchischen ist doch der Tyrann der dritte; denn zwischen beiden war noch der Volksmann. — Ja. — Also besizt er auch, wenn das vorige richtig ist, von Jenem ab mit der Wahrheit verglichen, das dritte Schattenbild der Lust? — So ist es. — Der oligarchische aber ist wiederum der dritte vom königlichen, wenn wir den aristokratischen und königlichen an dieselbe Stelle bringen. — Der dritte freilich. — Um das dreifache des dreifachen also, sprach ich, steht der Tyrann von der wahrhaften Lust entfernt. — So scheint es. — Und das Schattenbild der tyrannischen Lust wäre also die Fläche, die

zu jener Zahl als ihrer Wurzel gehört. — Unläugbar ja. — Aus der Wurzel und der dritten Potenz also wird erhellen, um welche Entfernung er absteht. — Offenbar, sagte er, dem wenigstens, der sich auf das Rechnen versteht. — Also wenn einer die Sache umkehrend von dem Könige sagen wollte wie weit er vermöge der Wahrheit seiner Lust von dem Tyrannen entfernt ist: so wird er nach vollendeter Vervielfältigung finden, dass er siebenhundert und neun und zwanzig mal anmuthiger lebt, der Tyrann also unseliger ist in demselben Maass und gleicher Entfernung. — Eine wunderbare Rechnung, sagte er, hast du da zusammengetragen von dem Unterschiede zwischen den beiden Männern, dem Gerechten und dem 588
Ungerechten, was Lust und Unlust betrifft. — Und doch eine richtige und ihrem Leben angemessene Zahl, sprach ich, da ihnen ja Tage und Nächte, Monate und Jahre angemessen sind. — Das sind sie ja freilich, sagte er. — Und wie? wenn der Gute und Gerechte den Schlechten und Ungerechten schon an Lust um so vieles überwindet: um wie unendlich viel mehr wird er ihn nicht überwinden in des Lebens Wohlgestaltung und Schönheit und Tüchtigkeit? — Unendlich weit freilich beim Zeus, sagte er.

Wolan, sprach ich, weil wir nun hieher gelangt sind mit unserer Rede: so lass uns das zuerst gesagte wieder aufnehmen, weshalb wir hieher gekommen sind. Es wurde doch gesagt, Unrecht thun nüze dem, der vollkommen ungerecht zwar sei, gerecht aber erscheine. Oder ist nicht so gesagt worden? — Allerdings so. — Nun also, sprach ich, lass uns mit diesem reden, nachdem wir einig geworden sind, was es mit beidem, dem Unrechtthun und dem Gerechthandeln, auf sich habe. — Wie aber, fragte er. — Lass uns zuerst ein Bildniss der Seele* in Worten anfertigen, an welchem, wer jenes behauptete, sehen könne, was er gesagt hat. — Was für eines? fragte er. — Von der Art eines, sprach ich, wie die Fabel lehrt, dass es vor Zeiten Naturen gegeben habe, die der Chimaira und der Skylla und des Kerberos und verschiedene andere werden ja beschrieben, dass sie viele Gestalten in eines zusammengewachsen gewesen seien. — Das wird freilich erzählt. — So bilde dir denn Eine Gestalt eines gar bunten und vielköpfigen Thieres rundherum Köpfe von zahmen und wilden Thieren habend und im Stande dies alles abzuwerfen und aus sich hervorzubringen. — Dazu gehört ein tüchtiger Bildner, sagte er; indessen da doch Worte leichter zu handhaben sind als Wachs und dergleichen, so sei es gebildet. — Nun auch noch Eine andere Gestalt des Löwen und eine des Menschen: bei weitem das grösste aber sei die

erste und das nächste die zweite. — Dieses, sagte er, ist schon leichter, und es ist gebildet. — Weiter verknüpfe nun diese drei in eines, so dass sie miteinander zusammenwachsen. — Sie sind verknüpft, sagte er. — Und nun bilde aussen um sie herum das Bildniss des Einen, nämlich des Menschen, so dass es dem der das Innere nicht sehen kann, sondern nur die äussere Hülle sieht, als Ein lebendes Wesen erscheint, nämlich ein Mensch. — Das sei herumgebildet, sagte er. — Und nun gehen wir zu dem, welcher behauptet, diesem Menschen nüze Unrechtthun, Gerechthandeln aber sei ihm nichts nüze, und sagen ihm er behaupte nichts anders, als es nüze ihm jenes vielgestaltige Thier nebst dem Löwen und was ihm angehört durch Wohlleben stark zu machen, den Men-
589 schen aber Hungers sterben zu lassen und abzuschwächen, so dass er sich muss schleppen lassen wohin eben eines von jenen beiden ihn zieht, und nicht etwa sie aneinander zu gewöhnen und eines mit dem andern zu befreunden, sondern sie sich unter einander beissen und im Streite verzehren zu lassen. — Auf alle Weise, sprach er, behauptet das der, welcher das Unrechtthun lobt. — Also auch wol wer das gerechte für nüzlich erklärt, der würde behaupten, man müsse solches thun und reden, wodurch des Menschen innerer Mensch recht zu Kräften kommt, und sich auch des vielköpfigen Geschöpfes annehmen kann wie ein Landmann das zahme nährend und aufziehend, dem wilden aber, nachdem er sich die Natur des Löwen zu Hülfe genommen, wehrend, dass es nicht wachse, auf dass er so, für alle gemeinsam sorgend, nachdem er sie unter einander und mit ihm selbst befreundet, sie so erhalte. — Offenbar behauptet wiederum dieses, wer das gerechte lobt. — Auf alle Weise also sagt ja der das wahre, der das gerechte erhebt, der aber das Unrecht, täuscht sich. Denn mag man nun auf die Lust sehen oder auf den guten Ruf oder auf die Förderung: so hat der Lobredner des Rechts die Wahrheit für sich, der Tadler aber sagt nichts gesundes und tadelt ohne zu wissen was. — Gewiss, sagte er, weiss er es ganz und gar nicht. — So lass ihn uns denn in der Güte überreden, da er ja auch nicht mit Willen fehlt, und ihn fragen, Würden wir nicht doch sagen, o Lieber, dass auch das edle und schlechte sich aus solchen Ursachen geltend gemacht habe, das edle nämlich als dasjenige, wodurch das thierische in der Natur unter den Menschen oder vielmehr unter das göttliche gebracht wird, das schändliche aber, weil es das zahme unter die Gewalt des wilden bringt? wird er beistimmen, oder wie? — Wenn er anders mir folgen will, sagte er. — Kann

es nun wol, sprach ich, dieser Erklärung zufolge irgend einem nüzlich sein, ungerechterweise Geld zu nehmen, wenn doch dergleichen etwas geschieht, dass, indem er das Geld nimmt, zugleich das beste von ihm selbst dem schlechtesten verknechtet wird? Oder soll man sagen, dass zwar, wenn er für Geld einen Sohn oder eine Tochter in die Knechtschaft gäbe, zumal noch unter wilde und böse Menschen, es ihm nicht nüzen könnte auch noch so viel unter solcher Bedingung zu empfangen; wenn er aber das göttlichste sein selbst in des ungöttlichsten und gräulichsten Gewalt giebt ohne Erbarmen, dann wäre er nicht elend und hätte nicht für einen 590
weit unseligeren Verlust Geld genommen, als Eriphyle,* die jenen Schmukk annahm für ihres Mannes Leben? — Bei weitem wol! sprach Glaukon, denn ich will dir für ihn antworten. — Und meinst du nicht, dass auch die Zügellosigkeit um deswillen von je her getadelt werde, weil in dergleichen allem jenes ungeschlachte grosse vielgestaltige Thier weit über die Gebühr freigelassen wird? — Offenbar, sagte er. — Anmassendes und unfreundliches Wesen aber wird ja wol getadelt, sofern das löwenartige und schlangenartige* auf übelstimmende Weise angespannt und genährt wird? — Allerdings. — Und wird nicht Ueppigkeit und Weichlichkeit wegen Erschlaffung und Abspannung des nämlichen getadelt, wenn jenes Feigheit darin hervorbringt? — Nicht anders. — Schmeichelei aber und Niederträchtigkeit etwa nicht, wenn jemand eben dieses das zornartige jenem ungethümen Thier unterwirft, und des Geldes wegen und aus unersättlicher Begierde nach diesem es durch Misshandlungen von Jugend an gewöhnt statt des Löwen den Affen zu spielen? — Ei freilich! sagte er. — Niedriges Handwerk aber und Tagelöhnerei, weshalb, meinst du, liegt darauf ein Schimpf? Sollen wir wol eine andere Ursache angeben, als sofern jenes trefflichste in einem von Natur so schwach ist, dass es über die andern Thiere in ihm nicht herrschen kann, sondern ihnen dienen muss, und nur die Dienstleistungen, welche sie fordern, zu erlernen vermag? — So scheint es wol, sagte er. — Sollen wir nun nicht sagen, damit doch auch ein solcher von demselbigen beherrscht werde wie der trefflichste, müsse er der Knecht jenes trefflichsten, welcher das göttliche herrschend in sich hat, werden? Keinesweges jedoch in der Meinung der Knecht solle zu seinem eigenen Schaden beherrscht werden, wie Thrasymachos von den Beherrschten meinte; sondern dass es beiden das beste sei von dem göttlichen und verständigen beherrscht zu werden, am liebsten zwar so, dass jeder es als sein eignes in sich selbst habe, wenn aber nicht, dann dass es ihm von

aussen gebiete, damit wir Alle als von demselben beherrscht auch nach Vermögen einander insgesammt ähnlich seien und befreundet. — Und ganz mit Recht geschehe es so, sagte er. — Und auch das Gesez, sprach ich, zeigt ja deutlich, dass es dergleichen anräth, welches doch Allen im Staat auf gleiche Weise verbündet ist; und so auch die Regierung der Kinder, indem wir sie nicht lassen frei sein, bis wir in ihnen wie im Staat eine Verfassung angerichtet haben, und das edelste in ihnen, nachdem wir es mittelst des-
591 selbigen in uns gepflegt und erzogen, auf ähnliche Weise zum Wächter und Regenten bestellt haben, und hierauf lassen wir sie dann frei. — Das ist freilich klar, sagte er. — Auf welche Weise, o Glaukon, und aus welchem Grunde sollen wir also sagen, ungerecht und zügellos sein oder schlechtes thun sei nüzlich, wenn einer, wiewol er schlechter dadurch wird, doch mehr Geld oder anderweitiges Vermögen erwerben kann? — Auf keine Weise wol, sagte er. — Und wie, dass es nüzlich sei, wenn man unrecht thue verborgen bleiben und seine Strafe nicht erleiden? Oder wird nicht der verborgen bleibende noch schlechter; wenn einer aber nicht verborgen bleibt, sondern gestraft wird, wird dann nicht das thierische in ihm besänftigt und gezähmt, das zahme aber frei gemacht, so dass die ganze Seele, indem sie nach der edelsten Natur geordnet nun Besonnenheit und Gerechtigkeit mit Weisheit annimmt, eine weit trefflichere Beschaffenheit erlangt als ein Leib, welcher Stärke und Schönheit mit Gesundheit überkäme, um soviel mehr nämlich als die Seele selbst preiswürdiger ist als der Leib? — Auf alle Weise gewiss, sagte er. — Wird also nicht, wer Verstand hat, sein Leben so einrichten, dass er alles seinige hiezu anspannt, indem er zuerst diejenigen Kenntnisse in Ehren hält, welche seine Seele zu einer solchen bilden können, die anderen aber zurükksezt? — Offenbar, sagte er. — Demnächst, fuhr ich fort, des Leibes Beschaffenheit und Ernährung wird er nicht nur keineswegs der thierischen und vernunftlosen Lust anheimgebend und dahin gewendet leben, sondern nicht einmal auf die Gesundheit vorzüglich sehend und das vorzüglich betreibend, dass er kräftig gesund und schön werde, wenn er nicht dadurch zugleich auch züchtig und besonnen würde; vielmehr immer wird er sich zeigen* als Einer der die Verhältnisse des Leibes in Bezug auf die Uebereinstimmung in der Seele ordnet. — Auf alle Weise, sagte er, wenn er anders in der That ein der Harmonie Kundiger sein soll. — Nicht auch eben so, sprach ich, die Anordnung und Verhältnissmässigkeit in dem Besiz des Vermögens? und er wird uns wol

nicht dessen Masse, betäubt von der Bewunderung der Menge, ins unendliche mehren um sich endlose Uebel zu bereiten? — Ich denke wol nicht, sagte er. — Sondern er wird ja wol, fuhr ich fort, die in ihm bestehende Verfassung wohl beachtend, und sich hütend, dass er nicht dort etwas aufstöre durch Ueberfluss oder Mangel an Vermögen, hierauf hinsteuernd so genau er es irgend vermag, sein Vermögen sowol vermehren als verwenden. — Offenbar ja, sagte er. — Und so wird er wol auch, was Ehre betrifft, auf dasselbige sehend an einiger theilnehmen und sie geniessen, wovon er nämlich glaubt es werde ihn besser machen; wovon aber es werde die bestehende innere Verfassung auflösen, davor wird er sich hüten sowol im Hause als im öffentlichen Leben. — Also, sprach er, wird er sich wol nicht wollen mit Staatssachen einlassen, wenn ihm jenes am Herzen liegt? — Beim Hunde, sprach ich, in seinem eigenen Staate gar sehr, vielleicht jedoch nicht in seinem Vaterlande, wenn ihm nicht ein göttliches Geschikk zu Hülfe kommt. — Ich verstehe, sagte er, du meinst in dem Staate den wir jezt durchgegangen sind und angeordnet haben, und der in unseren Reden liegt; denn auf der Erde glaube ich nicht, dass er irgendwo zu finden sei. — Aber, sprach ich, im Himmel ist doch vielleicht ein Muster aufgestellt für den der sehen will, und nach dem was er sieht sich selbst einrichten. Es gilt aber gleich ob ein solcher irgendwo ist oder sein wird, denn dessen Angelegenheiten allein wird er doch verwalten wollen, eines anderen aber gar nicht. — Wahrscheinlich wol, sagte er.

ZEHNTES BUCH.

595 Und gewiss, sprach ich, auch an vielem anderen bemerke ich in diesem Staate, wie wir ihn vortrefflich angelegt haben, nicht am schwächsten aber behaupte ich dies, wenn ich an die Dichtkunst gedenke. — An was doch? fragte er. — Dass wir auf keine Weise aufnehmen was von derselben darstellend ist. Denn dass diese ganz vorzüglich nicht aufzunehmen sei, das zeigt sich, wie mich dünkt, jezt noch deutlicher, seitdem wir die verschiedenen Theile der Seele einzeln von einander gesondert haben. — Wie meinst du das? — Um es nur zu euch zu sagen — denn ihr werdet mich doch nicht angeben bei den Tragödiendichtern und den übrigen darstellenden insgesammt — mir scheint dergleichen alles ein Verderb zu sein für die Seelen der Zuhörer, so viele ihrer nicht das Heilmittel besizen, dass sie wissen wie sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten. — In welcher Hinsicht sagst du dieses? — Ich muss mich wol erklären, sprach ich, wiewol eine Liebe und Scheu, die ich von Kindheit an für den Homeros hege, mich hindern will zu reden. Denn er mag doch wol aller dieser trefflichen Tragiker erster Lehrer und Anführer gewesen sein. Aber kein Mann soll uns doch über die Wahrheit gehen; also muss ich wol sagen was ich denke. — Auf alle Weise, sagte er. — So höre denn, oder vielmehr antworte. — Frage nur. — Was Darstellung überhaupt ist, weisst du mir das wol zu sagen? denn ich selbst sehe noch nicht recht was sie sein will. — Und, sagte er, da soll ich es wol sehen? — Das wäre ja, sprach ich, gar nichts
596 sonderbares, denn schon oft haben stumpfsichtige etwas eher gesehen als scharfsichtigere. — Das ist wol richtig, sagte er; aber in deiner Gegenwart könnte ich nicht einmal das Herz fassen zu sagen was mir etwa einfiele; also sieh du nur selbst zu. — Willst du also dass wir die Betrachtung hiebei anfangen nach der gewohnten Weise? Nämlich Einen Begriff pflegen wir doch jedesmal aufzustellen für jegliches Viele, dem wir denselben Namen beilegen.

Oder verstehst du mich nicht? — Wohl verstehe ich. — Nehmen wir also was du willst von solchem vielen! Wie, wenn es dir recht ist, giebt es doch viele Bettgestelle und Tische?* — Wie sollte es nicht. — Aber Begriffe giebt es doch nur zwei für diese Geräthe, der eine das Bett, der andre der Tisch. — Ja. — Und pflegen wir nicht zu sagen, dass die Verfertiger jegliches dieser Geräthe auf den Begriff sehend so der eine die Bettgestelle macht der andere die Tische, deren wir uns bedienen, und eben so auch alles andere? Denn den Begriff selbst verfertiget doch keiner von diesen Meistern; wie sollte er auch? — Auf keine Weise. — Aber sieh einmal zu, nennst du auch diesen einen Meister? — Welchen doch? — Der alles macht, was jeder von diesen Handwerkern. — Das ist ja ein ausserordentlicher und wundervoller Mann! — Noch eben nicht; aber bald wirst du es wol noch stärker ausdrükken. Denn dieser selbige Handwerker ist im Stande nicht nur alle Geräthe zu machen, sondern auch alles insgesammt, was aus der Erde wächst, macht er, und alle Thiere verfertigt er, die andern wie auch sich selbst, und ausserdem noch den Himmel und die Erde und die Götter, und alles im Himmel und unter der Erde im Hades insgesammt verfertigt er. — Einen ganz wunderbaren Sophisten, sagte er, beschreibst du da. — Glaubst du es etwa nicht? sprach ich; und sage mir, dünkt es dich überall keinen solchen Meister zu geben, oder dass einer nur auf gewisse Weise alle diese Dinge verfertigt, auf andere aber wieder nicht? oder merkst du nicht, dass auch du selbst im Stande bist auf gewisse Weise alle diese Dinge zu machen? — Und, fragte er, was ist doch dies für eine Weise? — Gar keine schwere, sprach ich, sondern die vielfältig und in der Geschwindigkeit angewendet wird. Am schnellsten aber wirst du wol, wenn du nur einen Spiegel nehmen und den überall umhertragen willst, bald die Sonne machen und was am Himmel ist, bald die Erde, bald auch dich selbst und die übrigen lebendigen Wesen und Geräthe und Gewächse, und alles wovon nur so eben die Rede war. — Ja scheinbar, sagte er, jedoch nicht in Wahrheit seiend. — Schön, sprach ich, und wie es sich gebührt triffst du die Rede. Nämlich einer von diesen Meistern, meine ich, ist auch der Maler. Nicht wahr? — Wie sollte er nicht? — Aber du wirst sagen, meine ich, er mache nicht wahrhaft was er macht. Wiewol auf gewisse Weise macht auch der Maler ein Bettgestell. Oder nicht? — Ja, sagte er, ein scheinbares auch er. — Wie aber der Tischler? Sagtest du nicht doch eben, dass auch er ja den Begriff 597
nicht macht, der doch eigentlich, wie wir behaupten, das Bettgestell

ist, sondern ein Bettgestell mache er? — Das sagte ich freilich! — Also wenn er nicht macht was ist: so macht er auch nicht das seiende, sondern nur dergleichen etwas wie das seiende; seiendes aber nicht? und wenn jemand behaupten wollte, das Werk des Tischlers oder sonst eines Handwerkers sei im eigentlichsten Sinne seiend, der schiene wol nicht richtig zu reden? — Freilich nicht, sagte er, wie es wenigstens denen vorkommen würde, die sich mit dergleichen Reden beschäftigen. — So wollen wir uns demnach nicht wundern, wenn auch dieses etwas trübes ist gegen die Wahrheit. — Freilich nicht. — Willst du nun, dass wir eben hiervon auch den Nachbildner aufsuchen, wer er wol ist? — Wenn du willst, sagte er. — Also dieses werden uns drei Bettgestelle, die eine, die in der Natur seiende, von der wir, denke ich, sagen würden, Gott habe sie gemacht. Oder wer sonst? — Niemand, denke ich. — Eine aber der Tischler. — Ja, sagte er. — Und eine der Maler. Nicht wahr? — So sei es. — Maler also, Tischler, Gott, diese drei sind Vorsteher der dreierlei Bettgestelle. — Ja, drei. — Gott aber, wollte er nun nicht oder war eine Nothwendigkeit für ihn nicht mehr als Ein Bettgestelle zu machen, so machte er auch nur Eins allein, jenes was das Bettgestelle ist. Zwei solche aber oder mehrere sind von Gott nicht eingepflanzt worden, und werden es auch nicht werden. — Wie so? sagte er. — Weil, sprach ich, wenn er auch nur zwei gemacht hätte: so würde sich doch wieder Eine zeigen, wovon jene beiden die Gestalt an sich hätten, und so wäre dann jene, was das Bettgestelle ist, und nicht die Zwei. — Richtig! sagte er. — Dieses nun wissend, denke ich, hat Gott, weil er wahrhaft der Verfertiger des wahrhaft seienden Bettgestells sein wollte und nicht eines Bettgestells noch auch ein Tischler, sie als Eine dem Wesen nach gebildet. — So scheint es ja. — Sollen wir diesen also den Wesenbildner hievon nennen oder ohngefähr so? — Das ist ja wol billig, sagte er, da er ja dieses und alles andere dem Wesen nach gemacht hat. — Und wie den Tischler? nicht den Werkbildner des Bettgestelles? — Ja. — Nennen wir auch wol den Maler Werkbildner und Verfertiger desselben? — Keinesweges. — Aber was denn sagst du, dass er von dem Bettgestelle sei? — Ich denke, entgegnete er, am schikklichsten nennen wir ihn Nachbildner desselben, wenn jene die Werkbildner sind. — Sei es! sprach ich. Des dritten Erzeugnisses Vorsteher von dem Wesen ab nennst du also Nachbildner. — Allerdings, sagte er. — Dieses also wird auch der Tragödiendichter sein, wenn er doch Nachbildner ist, ein drit-

ter von dem Könige und dessen wahrem Wesen, und so auch alle andern Nachbildner. — So scheint es. — Ueber den Nachbildner also sind wir eins; sage mir aber vom Maler noch dieses. Dünkt 598
er dich darauf auszugehn von jeglichem jenes Eine in der Natur nachzubilden oder die Werke der zweiten Bildner? — Die der Werkbildner, sagte er. — Und wie sie sind, oder wie sie erscheinen? denn auch dieses unterscheide mir wohl. — Wie meinst du? sagte er. — So. Ein Bettgestelle, wenn man es von der Seite sieht oder von gerade über oder wie sonst, ist es deshalb von sich selbst verschieden oder das zwar gar nicht, es erscheint aber anders? Und mit allem andern eben so? — So ist es, sagte er; es erscheint anders, ist aber nicht verschieden. — Nun betrachte mir eben dieses. Auf welches von beiden geht die Malerei bei jedem? das seiende nachzubilden, wie es sich verhält oder das erscheinende, wie es erscheint, als eine Nachbildnerei der Erscheinung oder der Wahrheit? — Der Erscheinung, sagte er. — Gar weit also von der Wahrheit ist die Nachbildnerei; und deshalb, wie es scheint, macht sie auch alles, weil sie von jeglichem nur ein weniges trifft und das im Schattenbild. Wie der Maler, das läugnen wir doch nicht, der wird uns Schuster, Tischler und die andern Handwerker nachbilden ohne irgend etwas von diesen Künsten irgend zu verstehen; aber doch, ist er nur ein guter Maler, und zeigt, wenn er einen Tischler gemalt hat, ihn nur hübsch von fern, so wird er doch Kinder wenigstens und unkluge Leute anführen, dass sie das Gemälde für einen wirklichen Tischler halten. — Wie sollte er nicht! — Aber dieses, meine ich, o Freund, müssen wir doch von Allen dieser Art denken, wenn uns jemand von einem berichtet, er habe einen Menschen angetroffen der alle Handwerke verstehe, und alles andere, was sonst jeder nur einzeln weiss, verstehe er um nichts weniger genau als irgend einer, den muss man doch gleich darauf anreden, dass er ein einfältiger Mensch ist, den ein Taschenspieler oder ein Nachbildner angeführt hat, dass er ihn wirklich für allweise hält, weil er selbst nämlich nicht fähig ist Erkenntniss und Unkenntniss und Nachbildung zu sichten. — Vollkommen richtig, sagte er. — Nächstdem, sprach ich, lass uns nun die Tragödie vornehmen und ihren Anführer Homeros, weil wir ja doch immer von Einigen hören, dass diese Dichter alle Künste verstehen, und alles menschliche was sich auf Tugend und Schlechtigkeit bezieht, und das göttliche dazu. Denn nothwendig müsse der gute Dichter, wenn er worüber er dichtet gut dichten solle, als ein Kundiger dichten, oder er werde nicht

im Stande sein zu dichten. Wir müssen also zusehn, ob diese etwa von diesen Nachbildnern hintergangen worden sind, und wenn
599 sie ihre Werke sehen nicht merken, dass diese um das gedritte von der Wahrheit abstehen, und leicht sind auch einem der Wahrheit nicht kundigen zu dichten, weil sie nämlich Erscheinungen dichten nicht wirkliches, oder ob sie vielleicht Recht haben, und die guten Dichter das alles wirklich verstehen, wovon sie den Meisten scheinen gut zu reden. — Allerdings, sagte er, müssen wir das untersuchen. — Meinst du nun wol, wenn einer beides machen könnte, das nachzubildende und das Schattenbild, er sich gestatten würde viel Mühe auf die Verfertigung der Schattenbilder zu wenden, und dieses an die Spize seines Lebens zu stellen als das beste was er habe? — Ich wol nicht. — Sondern, denke ich, wenn er doch der Wahrheit dieser Dinge kundig wäre, welche er nachbildet: so würde er ja weit eher seine Mühe an die Werke selbst wenden als an die Nachbildungen, und würde versuchen viele und treffliche Werke als Denkmale von sich zurükkzulassen, und würde weit lieber wollen der Gepriesene sein als der Lobredner. — Das denke ich, sagte er; denn nicht gleich ist die Ehre sowol als der Vortheil. — Ueber das übrige nun wollen wir nicht erst Rechenschaft fordern vom Homeros oder welchem Dichter sonst, dass wir sie fragten, wenn einer von ihnen wirklich heilkundig wäre, und nicht nur ein Nachbildner heilkundiger Reden, wen denn wol ein alter oder neuer Dichter gesund gemacht haben solle wie Asklepios, oder was für Schüler in der Heilkunde einer hinterlassen habe, wie jener seine Nachkommen? Auch über die andern Künste wollen wir sie nicht erst befragen, sondern das gut sein lassen; über das grösste und herrlichste aber, wovon Homeros zu handeln unternimmt, Kriege und Führung von Feldzügen Anordnung der Städte und Bildung der Menschen ist es doch billig ihn ausforschend zu fragen, Lieber Homeros, wenn du denn was Tugend anlangt nicht der dritte von der Wahrheit abstehende Verfertiger des Schattenbildes bist, wie wir den Nachbildner bestimmt haben, sondern doch der zweite, und wirklich zu erkennen vermochtest, durch welche Bestrebungen die Menschen besser werden oder schlechter im häuslichen Leben sowol als im öffentlichen: so sage uns doch welche Stadt denn durch dich eine bessere Einrichtung bekommen hat, wie Lakedaimon durch den Lykurgos und so viele andere grosse und kleine Städte durch Andere mehr? Welche Stadt führt dich denn auf als einen tüchtigen Gesezgeber, und der ihr Wohl begründet habe? denn Italien und Sikelien nennt den Charondas

und wir den Solon; dich aber welche? wird er wol eine angeben können? — Ich denke nicht, sagte Glaukon; auch wird ja dergleichen nicht einmal von den Homeriden selbst behauptet. — Aber wird wol irgend eines Krieges aus Homeros Zeiten gedacht, der unter seiner Anführung oder Berathung glükklich zu Ende gebracht worden? — Keiner. — Aber doch als eines menschlicher Werke kundigen Mannes* werden viele und brauchbare Erfindungen in den Künsten oder zu andern Verrichtungen von ihm angeführt, wie von dem Milesischen Thales oder dem Skythen Anacharsis? — Ganz und gar dergleichen nichts. — Wenn also nichts öffentlich, so wird doch wol Homeros Einigen einzeln der Anführer in ihrer Ausbildung gewesen sein, welche sich an seinem Umgang erfreuten und den Nachkommen eine homerische Lebensweise überliefern konnten, wie Pythagoras selbst vorzüglich deshalb gesucht war, und auch jezt noch die Späteren, die ihre Lebensweise die pythagorische benennen, für ausgezeichnet vor allen Andern gelten? — Auch dergleichen, sagte er, wird nichts gerühmt; denn Kreophylos* des Homeros Freund wäre ja noch lächerlicher seiner Bildung nach als sein Name, wenn das wahr ist was vom Homeros erzählt wird. Es wird nämlich erzählt, dass man sich erstaunlich wenig um ihn bekümmert bei eben jenem als er dort lebte. — Das wird freilich erzählt. Aber meinst du wol, o Glaukon, wenn Jemand wirklich im Stande gewesen wäre Menschen auszubilden und besser zu machen als einer der hierin nicht nur Nachbildner war, sondern Einsicht davon hatte, dass er sich nicht würde gar viele Freunde gemacht haben und von ihnen geehrt und geliebt worden sein? Sondern Protagoras der Abderit und der Keische Prodikos sollten durch ihren Umgang ihre Zeitgenossen zu dem Glauben haben bringen können, dass sie weder ihr Hauswesen noch ihren Staat gut zu verwalten würden im Stande sein, wenn nicht sie ihre Bildung leiteten, und diese zwar werden solcher Weisheit halber so sehr geliebt, dass nicht viel fehlt ihre Freunde trügen sie überall auf den Schultern umher: den Homeros aber, wenn er im Stande gewesen wäre ihnen zur Tugend förderlich zu sein, oder den Hesiodos hätten ihre Zeitgenossen umherziehen lassen bänkelsängern, und würden nicht viel mehr an ihnen gehangen haben als an ihrem Gelde und sie genöthiget bei ihnen daheim zu bleiben, oder wenn sie sie nicht überreden konnten, sollten sie nicht mit ihren Kindern ihnen nachgezogen sein, wohin jene nur gingen bis sie der Bildung genug gehabt hätten? — Auf alle Weise, sagte er, scheinst du mir vollkommen recht zu haben! o Sokrates. — Wollen wir also feststellen, dass vom Homeros an

alle Dichter nur Nachbildner von Schattenbildern* der Tugend seien und der andern Dinge worüber sie dichten, die Wahrheit aber gar nicht berühren; sondern wie wir eben sagten, der Maler werde etwas machen was man für einen Schuhmacher hält ohne selbst etwas von der Schusterei zu verstehen, und für die welche nichts davon verstehen sondern nur auf Farben und Umrisse sehen? — Das sagten wir. — Eben so denke ich, wollen wir auch von dem Dichter sagen, dass er Farben gleichsam von jeglicher Kunst in Wörtern und Namen auftrage, ohne dass er etwas verstände als eben nachbilden; so dass Andere solche, wenn sie die Dinge nach seinen Reden betrachten, mag er nun von der Schu-
601 sterei handeln in gemessener wohlgebauter und wohlklingender Rede, glauben müssen dass es vollkommen richtig gesezt sei, oder mag er vom Kriegswesen oder was du sonst irgend willst handeln, so einen gewaltigen Reiz habe eben dieses von Natur. Denn wie die Werke der Dichter entkleidet von den Farben dieser Tonkunst an und für sich vorgetragen sich zeigen, das denke ich weisst du; du hast es ja wol einmal wahrgenommen. — Das habe ich freilich, sagte er. — Nicht wahr, sprach ich, sie gleichen jugendlichen aber nicht schönen Gesichtern, wie die anzusehen sind, wenn ihre Blüthezeit vorüber ist? — Vollkommen, sagte er. — So komm, und betrachte auch noch dieses! Der Verfertiger des Schattenbildes, der Nachbildner sagen wir doch verstehe von dem was wirklich ist nichts, sondern nur davon wie jedes erscheint. Nicht so? — Ja. — Dieses nun lass uns nicht halb gesagt liegen, sondern lass es uns vollständig betrachten. — Sprich nur, sagte er. — Der Maler, sagen wir, kann uns Zaum und Gebiss malen? — Ja. — Machen aber wird sie der Riemer und der Kupferschmidt? — Freilich. — Wie nun Zügel und Stange beschaffen sein müssen, versteht das der Zeichner? oder nicht einmal der Kupferschmidt und der Riemer, der sie macht, sondern nur jener allein, der sich derselben zu bedienen weiss, der Reiter? — Vollkommen richtig. — Wollen wir nun nicht sagen, dass es sich mit allem so verhalte? — Wie? — Dass es für jedes diese drei Künste* giebt, die gebrauchende, die verfertigende, die nachbildende? — Ja. — Nun aber bezieht sich doch eines jeglichen Geräthes und Werkzeuges so wie jedes lebenden Wesens und jeder Handlung Tugend Schönheit und Richtigkeit auf nichts anderes als auf den Gebrauch, wozu eben jegliches angefertigt ist oder von der Natur hervorgebracht. — Richtig. — Nothwendig also ist auch der gebrauchende immer der erfahrenste, und muss dem Verfertiger Bericht erstatten, wie sich

das was er gebraucht gut oder schlecht zeigt im Gebrauch. Wie der Flötenspieler muss dem Flötenmacher Bescheid sagen von den Flöten welche ihm gute Dienste thun beim Blasen, und muss ihm angeben wie er sie machen soll, dieser aber muss Folge leisten. — Natürlich. — Der eine also als Wissender giebt an was gute und schlechte Flöten sind, der andre aber verfertigt sie als Glaubender? — Ja. — Von demselben Geräth also hat der Verfertiger einen richtigen Glauben wie es schön sei oder schlecht, weil er mit dem Wissenden umgeht und genöthiget wird auf diesen Wissenden zu 602
hören; die Wissenschaft davon aber hat der Gebrauchende. — Freilich. — Der Nachbildner aber wird der von wegen des Gebrauchs eine Wissenschaft haben dessen was er zeichnet, ob es schön und richtig ist oder nicht? oder hat er eine richtige Meinung vermöge nothwendigen Umganges mit dem Wissenden, und weil dieser ihm befiehlt, wie er zeichnen soll? — Keines von beiden. — Also weder Einsicht wird der Nachbildner haben noch richtige Vorstellung von dem was er nachbildet, was Güte und Schlechtigkeit anlangt. — Es scheint nicht. — Trefflich also ist der in der Nachbildung begriffene Nachbildner in der Kunde von dem was er macht? — Nicht sonderlich. — Aber doch wird er drauf los nachbilden, ohne zu wissen wie jedes gut oder schlecht ist, sondern, wie es scheint, was dem Volk und den Unkundigen als schön erscheint, das bildet er nach. — Was auch sonst! — Dieses also, wie sich zeigt, ist uns ziemlich klar geworden, dass der Nachbildner nichts der Rede werthes versteht von dem was er nachbildet, sondern die Nachbildung eben nur ein Spiel ist und kein Ernst, und dass, die sich mit der tragischen Dichtung beschäftigen in Jamben sowol als in Hexametern, insgesammt Nachbildner sind so gut als irgend einer. — Allerdings.

Beim Zeus, sprach ich, dieses Nachbilden gehörte doch zu dem dritten von der Wahrheit ab. Nicht so? — Ja. — Aber worauf im Menschen äussert es denn die Kraft, die es hat? — Wovon meinst du denn? — Nun hievon. Dieselbe Grösse erscheint uns doch durch das Gesicht wahrgenommen von nahebei und von ferne nicht gleich? — Nein freilich. — Und dasselbige als krumm und gerade, je nachdem wir es im Wasser sehen oder ausserhalb, und als ausgehöhlt und erhoben wegen der Täuschungen die dem Auge durch die Farben entstehen. Und so ist dies insgesammt eine grosse Verwirrung in unserer Seele, auf welche Beschaffenheit unserer Natur dann die Schattirkunst lauert und keine Täuschung ungebraucht lässt, so auch die Kunst der Gaukler und viele andere

dergleichen Handgriffe. — Richtig. — Haben sich nun nicht Messen Zählen und Wägen als die dienstlichen Hülfsmittel hiegegen erwiesen? so dass das scheinbare grössere oder kleinere oder mehrere und schwerere nicht in uns aufkommt, sondern das rechnende messende und wägende? — Natürlich. — Aber dies ist doch das Geschäft des Verstandes in der Seele. — Dessen allerdings. — Wenn einer* aber auch noch so sehr gemessen hat, und nun bestimmt, dass einiges grösser sei oder kleiner als anderes oder gleich gross: so erscheint ihm doch dasselbige zugleich entgegengesezt. — Ja. — Sagten wir aber nicht, dasselbige könne nicht von demselbigen zugleich entgegengeseztes vorstellen? — Und ganz
603 mit Recht behaupteten wir dieses. — Was also in der Seele unbekümmert um das Maass urtheilt, kann nicht dasselbe sein mit dem nach dem Maass urtheilenden. — Freilich nicht. — Aber doch ist wol, was dem Maass und der Rechnung vertraut, das beste der Seele. — Wie sonst! — Was also mit diesem im Widerspruch steht, das gehört zu dem schlechteren in uns. — Nothwendig. — Weil ich nun dieses feststellen wollte, sagte ich, dass die Malerei und die Nachbildnerei überhaupt, wie sie in grosser Ferne von der Wahrheit ihr Werk zu Stande bringt, so auch mit dem von der Vernunft fernen in uns ihr Verkehr hat, und sich mit diesem zu nichts gesundem und wahrem befreundet. — Ganz gewiss wol, sagte er. — Selbst also schlecht, und mit schlechtem sich verbindend erzeugt die Nachbildnerei auch schlechtes. — Das scheint wol. — Und etwa nur die es mit dem Gesicht zu thun hat, oder auch die mit dem Gehör, welche wir die Dichtkunst nennen? — Wahrscheinlich wol, sagte er, auch diese. — Lass uns jedoch nicht, sprach ich, der Wahrscheinlichkeit allein vertrauen, welche uns aus der Malerei entsteht, sondern zu demjenigen selbst in der Seele hinzutreten, womit die dichtende Nachbildnerei zu thun hat, und zusehen ob es schlecht oder edel ist. — Das müssen wir freilich. — Legen wir es denn so dar! Diese Nachbildnerei bildet uns doch handelnde Menschen nach, freiwillig oder gezwungen, und welche durch diese Handlungen glauben sich gutes oder schlimmes erhandelt zu haben, und in dem allen betrübt sind oder erfreut. Thut sie wol noch sonst etwas ausser diesem? — Nichts. — Ist nun in alle diesem der Mensch etwa einstimmig mit sich? Oder wie er in Sachen des Gesichtes uneins war und über dieselben Gegenstände zu gleicher Zeit entgegengesezte Vorstellungen in sich hatte, schwankt er nicht eben so auch in seinen Handlungen, und liegt selbst mit sich im Streit? Doch ich erinnere mich, dass wir

hierüber jezt gar nicht nöthig haben etwas abzumachen, denn wir haben in unseren Reden schon oben* alles dieses zur Genüge nachgewiesen, dass unsere Seele von viel tausend solchen gleichzeitig vorhandenen Widersprüchen voll ist. — Richtig! sagte er. — Richtig freilich, sprach ich; aber was wir damals ausgelassen haben, das dünkt mich thut uns jezt Noth nachzuholen. — Welches doch? sagte er. — Ein rechtschaffener Mann, sprach ich, den ein solches Geschikk betroffen hat, dass er einen Sohn verloren hat oder sonst etwas ihm vorzüglich werthes, wird dieses, das sagten wir wol schon damals, bei weitem leichter ertragen als Andere. — Freilich. — Nun aber lass uns dieses erwägen, ob es ihn denn gar nicht schmerzen wird, oder ob dieses zwar unmöglich ist, er sich aber mässiger beweisen wird in der Betrübniss. — Das leztere lieber, sagte er, wenn man bei der Wahrheit bleiben soll. — Nun sage 604
mir aber dieses von ihm, glaubst du dass er stärker gegen die Betrübniss ankämpfen und ihr entgegenstreben wird, wenn von seines gleichen gesehen, oder dann wenn er in der Einsamkeit es nur mit sich selbst zu thun hat? — Bei weitem wol mehr, sagte er, wenn er gesehen wird. — In der Einsamkeit aber, meine ich, wird er vielerlei vorbringen, worüber er sich schämen würde, wenn ihn einer hörte, und vielerlei thun, worüber er nicht möchte von einem betroffen werden. — So ist es, sagte er. — Und was ihm gebietet Widerstand zu leisten, das ist doch Vernunft und Gesez; was ihn aber zur Betrübniss hinzieht, das ist die Leidenschaft? — Richtig. — Entsteht aber in dem Menschen zu gleicher Zeit in derselben Beziehung ein solcher entgegengesezter Zug: so sagen wir ist nothwendig auch zweierlei in ihm. — Nothwendig. — Und das eine ist doch bereit dem Geseze zu folgen, wohin dieses führt? — Wie so? — Das Gesez sagt ja doch, es sei am schönsten möglichst ruhig zu sein bei Unfällen und sich nicht zu erzürnen, weil ja weder offenbar ist was hieran gut ist oder übel, noch auch für die Zukunft irgend ein Vortheil aus dem unwilligen Ertragen entstehen kann, noch auf irgend etwas von solchen menschlichen Dingen grosser Werth zu legen ist, gewiss aber demjenigen, wozu wir am meisten jeden Augenblikk bereit sein müssen, die Betrübniss hinderlich wird. — Was denn meinst du? sprach er. — Die Berathung über das geschehene, sprach ich; und dass wir wie beim Würfelspiel unsere Angelegenheiten dem Wurf gemäss so stellen, wie die Vernunft es als das beste vorzieht, nicht aber wenn wir uns gestossen haben, wie Kinder die schmerzhafte Stelle halten und beim Schreien bleiben, sondern immer die Seele gewöhnen, dass

sie so schnell als möglich dazu schreite das zerstossene und krankhafte zu heilen und in Ordnung zu bringen und die Klagelieder durch Heilkunst zu beschwichtigen. — Am richtigsten, sprach er, würde man wenigstens auf diese Art den Unfällen entgegengehen. — Und das beste, sagen wir doch, will diesem vernünftigen folgen. — Offenbar. — Was aber zu schmerzlosen Erinnerungen und Klagen hinzieht und nicht genug davon haben kann, wollen wir nicht sagen das sei unvernünftig und träge und der Feigheit befreundet? — Das werden wir freilich sagen. — Für dieses unwillige nun giebt es gar viele und mancherlei Nachbildung; die vernünftige und ruhige Gemüthsfassung aber, welche ziemlich immer sich selbst gleich bleibt, diese ist weder leicht nachzubilden noch auch die Nachbildung leicht zu verstehen, zumal für eine grosse Versammlung und die verschiedenartigsten Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen zusammenfinden. Denn es wäre eine Nachbildung
605 eines ihnen fremden Zustandes. — Allerdings freilich. — Offenbar also, dass der nachbildende Dichter nicht für dieses in der Seele geartet ist,* und seine Kunst sich nicht daran hängen darf diesem zu gefallen, wenn er Ruhm haben will bei der Menge, sondern für die gereizte und wechselreiche Gemüthsstimmung eignet er sich, weil diese leicht ist nachzubilden. — Offenbar. — Können wir ihn also nicht jezt mit vollem Recht angreifen, und ihn als ein Seitenstükk zu dem Maler aufstellen? Denn darin, dass er schlechtes hervorbringt, wenn man auf die Wahrheit sieht, gleicht er ihm; und dass er sich an eben solches in der Seele wendet und nicht an das beste, auch darin sind sie einander ähnlich. Und so sind wir wol schon gerechtfertigt, wenn wir ihn nicht aufnehmen in eine Stadt, die eine untadelige Verfassung haben soll, weil er jenes in der Seele aufregt und nährt, und indem er es kräftig macht das vernünftige verdirbt, wie im Staat, wenn einer den Schlechten die Gewalt verschaffend den Staat verräth und die Besseren herunterbringt, eben so werden wir sagen, dass der nachbildende Dichter jedem eine schlechte Verfassung in seiner Seele aufrichtet, indem er dem unvernünftigen darin, welches nicht einmal grosses und kleines unterscheidet, sondern dasselbe bald für gross hält bald für klein, sich gefällig beweiset und ihm Schattenbilder hervorruft,* von der Wahrheit aber ganz weit entfernt bleibt. — Allerdings.

Und doch haben wir die grösste Anklage gegen sie noch nicht vorgebracht; denn dass sie im Stande ist auch die Wohlgesinnten, einige gar wenige ausgenommen, zu verderben, das ist doch gar arg. — Ganz gewiss, wenn sie dies nur wirklich thut. — So höre

und überlege. Auch die Besten von uns, wenn wir den Homeros hören oder einen andern Tragödiendichter, wie er uns einen Helden darstellt in trauriger Bewegung, eine lange Klagerede haltend oder auch singende und sich heftig gebehrdende: so wird uns wohl zu Muthe, wir geben uns hin und folgen mitempfindend, und die Sache* sehr ernsthaft nehmend loben wir den als einen guten Dichter, der uns am meisten in diesen Zustand versezt. — Das weiss ich; wie sollten wir auch nicht? — Wenn aber einen von uns ein eigner Kummer trifft: so merkst du doch, dass wir dann ganz im Gegentheil unseren Ruhm darin sezen, wenn wir im Stande sind ruhig zu sein und auszuharren, weil das die Sache eines Mannes sei, jenes aber weibisch, was wir damals lobten? — Das merke ich, sagte er. — Ist das nun wol ein feiner Ruhm, wenn man jemanden sieht, so wie man selbst nicht sein möchte sondern sich schämen würde, davor sich nicht zu ekeln, sondern sich daran zu freuen und es zu loben? — Das scheint, sagte er, beim Zeus wol nicht vernünftig. — Gewiss, sprach ich, wenn du es auch 606
noch so betrachten wolltest. — Wie? — Wenn du bedenken wolltest, dass das damals bei eigenen Unfällen mit Gewalt zurükkgehaltene und gleichsam ausgehungerte, indem es sich nicht hat satt weinen und zur Genüge ausjammern können, da es doch von Natur so geartet ist hiernach zu begehren, dass gerade dieses dann von den Dichtern befriedigt wird und sich wohl befindet; das von Natur beste aber in uns, weil noch nicht hinreichend durch Wort und Sitte gebildet, in der Achtsamkeit auf dieses thränenreiche nachlässt; weil es ja nur fremde Zustände betrachtet, und für es selbst ja nichts schmähliches darin liegt, wenn ein Anderer, der sich für einen trefflichen Mann giebt, unzeitig trauert, diesen zu loben und Mitleid mit ihm zu haben; sondern jene Lust wird für baaren Gewinn genommen, und man möchte sie nicht gern missen, das ganze Gedicht verwerfend. Denn so glaube ich pflegen nur Wenige zu rechnen, dass man doch von dem fremden nothwendig etwas zu geniessen bekommt für das eigene, und dass wenn man aus jenem das trübselige genährt und gestärkt hat, es bei eigenen Unfällen nicht leicht sein wird im Zaum zu halten. — Sehr wahr, sagte er. — Und verhält es sich etwa mit dem lächerlichen nicht eben so? wenn du einen Schwank, den du dich schämen würdest selbst zu machen, doch, hörst du ihn in dem öffentlichen Lustspiel oder in einem kleinen Kreise, gewaltig belachst und nicht als etwas schlechtes abweisest: so thust du dasselbe wie dort bei den Klagen. Was du durch Vernunft zurükkhieltest, wenn es in dir

selbst Schwänke machen wollte, weil du doch den Ruf eines Possenreissers scheutest, das lässt du nun wieder los; und hast du es dort aufgefrischt, so wirst du unvermerkt bald auch in deinem eigenen Kreise so weit ausschlagen, dass du einen Spassmacher vorstellst. — Sehr leicht wol, sagte er. — Und auch mit dem Geschlechtstrieb und dem Unwillen und allem was es der Begierde angehöriges oder der Lust und Unlust verwandtes in der Seele giebt, wie wir denn zugeben dass dieses uns durch alle Verhältnisse begleitet, ist es dann so, dass uns die dichterische Nachbildung dergleichen anthut. Denn sie nährt und begiesst alles dieses, was doch sollte ausgetrokknet werden, und macht es in uns herrschen, da es doch müsste beherrscht werden, wenn wir bessere und glükkseligere statt schlechtere und elendere werden sollen. — Ich weiss nichts dagegen zu sagen, sprach er. — Also, sagte ich, o Glaukon, wenn du Lobredner des Homeros antriffst, welche behaupten, dieser Dichter habe Hellas gebildet, und bei der Anordnung und Förderung aller menschlichen Dinge müsse man ihn zur Hand nehmen um von ihm zu lernen, und das ganze eigene Leben nach diesem Dichter einrichten und durchführen: so mögest du sie
607 dir gefallen lassen, und mit ihnen, als die so gut sind wie sie nur immer können, vorlieb nehmen, auch ihnen zugeben, Homeros sei der dichterischste und erste aller Tragödiendichter, doch aber wissen, dass in den Staat nur der Theil von der Dichtkunst aufzunehmen ist, der Gesänge an die Götter und Loblieder auf treffliche Männer hervorbringt. Wirst du aber die süssliche Muse aufnehmen, dichte sie nun Gesänge oder gesprochene Verse: so werden dir Lust und Unlust im Staate das Regiment führen statt des Gesezes und der jedesmal in der Gemeine für das beste gehaltenen vernünftigen Gedanken. — Sehr wahr, sagte er. — Dieses also sei zu unserer Vertheidigung gesagt, weil wir der Dichtkunst wieder gedachten, dass wir sie mit gutem Rechte damals aus der Stadt verwiesen, da sie eine solche ist; denn die Vernunft nöthigte es uns ab. Wir wollen ihr aber zureden, dass sie uns nicht einer Härte und Unartigkeit zeihe, weil ja ein alter Streit ist zwischen der Philosophie und Dichtkunst. Denn jener* „lärmige gegen die Herren anklaffende Hund“ und „gross in der Thoren Leerrednereien“ und „der Gottweisen herrschendes Volk“ und „die zart die Gedanken verspinnenden, weil sie eben hungern“ und tausenderlei dergleichen sind Zeichen des alten Haders unter diesen beiden. Dennoch sei ihr gesagt, dass wir ja, wenn nur die der Lust dienende Dichtung und Nachbildnerei etwas anzuführen weiss, wes-

halb auch ihr ein Plaz zukomme in einem wohlverwalteten Staate, sie mit Freuden aufnehmen würden, da wir es uns bewusst sind, wie auch wir von ihr angezogen werden. Aber was uns wahr dünkt preiszugeben, wäre doch nicht ohne Frevel. Nicht wahr, Freund, zieht sie dich nicht auch an, und am meisten wenn sie dir im Homeros erscheint? — Dann bei weitem. — Können wir also nicht mit Recht verlangen, dass sie herabsteige um sich zu vertheidigen, sei es nun in Strophen oder anderm Sylbenmaass? — Allerdings. — Doch wollen wir auch ihren Schuzmännern,* so viele deren nicht selbst Dichter sind sondern nur Dichterfreunde, gern vergönnen auch in ungebundener Rede für sie sprechend zu beweisen, dass sie nicht nur anmuthig sei, sondern auch förderlich für die Staaten und das gesammte menschliche Leben, und wir wollen unbefangen und wohlmeinend zuhören. Denn es wäre ja unser eigner Vortheil, wenn sich zeigte, sie sei nicht nur angenehm sondern auch heilsam. — Wie sollte es nicht unser Vortheil sein! sagte er. — Wenn aber etwa nicht, lieber Freund: dann werden wol auch wir, wie diejenigen die einmal verliebt waren, wenn sie glauben, dass ihnen die Liebe nicht mehr förderlich sei, sich mit Mühe zwar aber doch zurükkziehen, so auch wir, wegen der Liebe die wir früher vermöge unserer Erziehung in so trefflichen Staaten zu dieser Dichtung hegten, ihr zwar wohlwollend 608
helfen, um ins Licht zu sezen dass sie gar vortrefflich und vollkommen wahr sei; so lange sie aber ihre Vertheidigung nicht zu Stande bringt, wollen wir, indem wir ihr zuhören, mit dieser Rede und diesem Zauberspruch uns selbst besprechen aus Furcht wieder in jene kindische und gemeine Liebe zurükkzufallen, und wollen als sicher annehmen,* dass man sich um diese Dichtkunst nicht ernsthaft bemühen dürfe, als ob sie selbst ernsthaft sei und die Wahrheit treffe, dass vielmehr der Hörer, der um die richtige Verfassung seiner selbst besorgt ist, sich gar sehr vor ihr zu hüten habe, und so von der Dichtkunst zu denken, wie wir es ausgesprochen haben. — In allen Stükken, sprach er, stimme ich dir bei. — Denn gross, fuhr ich fort, o lieber Glaukon, gross und nicht wie es gewöhnlich genommen wird, ist der Kampf darum, ob man gut werde oder schlecht; so dass weder durch Ehre noch Geld noch irgend eine Gewalt ja auch nicht einmal durch die Dichtkunst aufgeregt, jemand sollte die Gerechtigkeit und die übrige Tugend vernachlässigen. — Ich stimme dir bei, sagte er, vermöge alles dessen was wir auseinandergesezt haben, und glaube, auch jeder andere werde es thun.

Und doch haben wir die grössten Aussichten und vorgesteckten Preise für die Tugend noch nicht auseinandergesezt. — Du musst wol, sagte er, eine ungeheure Grösse im Sinne haben, wenn es anderes grösseres als das gesagte geben soll. — Was kann aber, sprach ich, in kurzer Zeit grosses geschehen? Denn diese ganze Zeit von der Kindheit bis zum Alter ist doch gegen die ganze insgesammt eine gar kurze. — So gut wol als gar nichts, sagte er. — Wie also? meinst du ein unsterbliches Wesen solle sich um so weniger Zeit willen abgemüht haben, und nicht vielmehr wegen der ganzen? — Ich glaube es wenigstens, sagte er, aber wie meinst du dieses? — Bist du das nicht inne geworden, sprach ich, dass unsere Seele unsterblich ist und niemals umkommt? — Da sah er mich an, und sagte verwundert, Beim Zeus, ich nicht! Du aber kannst dies behaupten? — Wenn ich nicht ganz irre bin, sprach ich. Aber ich denke du auch, denn es ist gar nichts schweres. — Mir gewiss! sagte er. Aber von dir möchte ich gar zu gern dieses gar nicht schwere vernehmen. — So höre denn, sprach ich. — Rede nur, sagte er. — Nennst du, begann ich, etwas gut und böse? — Ich gewiss. — Denkst du nun auch darüber so wie ich? — Worin? — Dass alles verderbende und zerstörende das böse ist, das erhaltende aber und fördernde das gute. — So denke
609 ich, sagte er. — Und wie? Sezest du auch für jegliches ein gutes und böses? Wie für die Augen die Fistel und für den gesammten Leib die Krankheit, für das Korn den Brand, für das Holz die Fäulniss, für Eisen und Erz den Rost, und wie ich sage sezest du für alles und jedes fast seine besondere ihm angestammte Krankheit und sein böses? — Das seze ich, sagte er. — Und nicht wahr, wenn dies zu einem Dinge kommt, so wird das schlecht bei dem es sich eingestellt hat, und zulezt kommt es ganz um und wird zerstört? — Wie sollte es nicht. — Das einem jeden angestammte böse also und die Schlechtigkeit zerstört jedes; und wenn diese es nicht zerstört, so giebt es nichts was etwas verderben kann. Denn das gute könnte doch wol nie irgend etwas zerstören, und das was weder gut noch böse ist eben so wenig. — Wie könnte es wol! sagte er. — Wenn wir also so etwas fänden, welches freilich auch sein böses hat, wodurch es schlecht wird, nicht so jedoch, dass dieses im Stande wäre es zerstörend aufzulösen: werden wir dann nicht schon wissen, dass es für das so beschaffene keinen Untergang gebe? — So scheint es wol, sagte er. — Wie also? sprach ich; hat die Seele nicht auch etwas das sie schlecht macht? — Ei freilich, sagte er, dies alles wovon wir gehandelt

haben, die Ungerechtigkeit und Unbändigkeit und die Feigheit und der Unverstand. — Kann nun wol etwas von diesen sie auflösen und zerstören? Und merke nur wol, dass wir uns nicht etwa täuschen und denken, wenn ein ungerechter und unvernünftiger Mensch bei der Ungerechtigkeit ergriffen wird, so komme er dann um durch die Ungerechtigkeit, als welche die Schlechtigkeit der Seele ist. Sondern stelle die Sache so! so wie die Krankheit, welche die Schlechtigkeit des Leibes ist, den Leib verzehrt und aufreibt und dahin bringt, dass er gar nicht mehr Leib ist; und alles so eben angeführte durch das eigenthümliche böse, indem es ihm zerstörend anhaftet und einwohnt, dahin kommt nicht zu sein. Nicht so? — Ja. — So komm denn und betrachte die Seele auf dieselbe Weise. Kann wol Ungerechtigkeit und sonst andere Untugend, die in ihr ist, sie dadurch, dass sie in ihr ist und ihr anhaftet, verderben und verzehren bis sie sie zum Tode bringt und vom Leibe trennt? — Dieses doch auf keine Weise, sagte er. — Und jenes war doch ungereimt, sprach ich, dass die Schlechtigkeit eines anderen etwas verderben solle, die eigene aber nicht. — Ungereimt. — Denn bedenke nur, o Glaukon, dass wir auch nicht glauben, an der Schlechtigkeit des Getraides, sofern sie nur dieses ist, sei es nun Alter oder Fäulniss oder was es sonst für eine sein mag, müsse der Leib verderben, sondern dann zwar, wenn des Getraides Schlechtigkeit in dem Leibe des Leibes Elend hervorbringt, werden wir sagen, er sei um jener willen an seiner eigenen Schlechtigkeit, welches die Krankheit ist, untergegangen; dass aber an des Getraides Schlechtigkeit, welches ja etwas ganz anderes ist, der ganz etwas anderes seiende Leib, also an einem fremden bösen 610
welches nicht in ihm das seiner Natur anhaftende böse hervorbringt, untergehen könne, werden wir niemals behaupten. — Vollkommen richtig gesprochen, sagte er. — Nach derselben Regel, sprach ich, wenn nicht des Leibes Schlechtigkeit in der Seele ihre eigene Schlechtigkeit hervorbringt, wollen wir nie glauben, dass an einem fremden Uebel ohne eigene Schlechtigkeit die Seele untergehe, sie als ein ganz anderes an dem Uebel eines anderen. — Das ist richtig gefolgert, sagte er. — Entweder also müssen wir dieses widerlegen, dass es nicht richtig war, oder so lange es unwiderlegt steht lass uns nie behaupten, dass am Fieber oder sonst einer Krankheit oder auch am Schwerdt, und wenn einer auch den ganzen Leib in die kleinsten Stükkchen zerschnitte, deshalb auch nur im geringsten die Seele untergehe, ehe nicht jemand nachweiset, dass wegen dieser Zustände des Leibes jene selbst unge-

rechter und unheiliger werde. So lange also nur in einem andern ein fremdes Uebel, in jeglichem aber sein eigenthümliches nicht entsteht: so wollen wir weder von der Seele noch von sonst irgend etwas gelten lassen, dass es auf diese Weise untergehe. — Dieses aber, sagte er, wird doch wol niemals irgend jemand zeigen können, dass die Seelen der Sterbenden des Todes wegen ungerechter werden. — Wenn aber doch einer, entgegnete ich, dreist genug ist gerade drauf los zu gehen, und, damit er nicht nöthig habe zuzugeben, dass die Seelen unsterblich sind, behauptet, der Sterbende werde* schlechter und ungerechter: so werden wir doch annehmen, wenn jener Recht hat mit seiner Behauptung, dass die Ungerechtigkeit dem der sie hat tödtlich sei wie eine Krankheit, und dass diejenigen, welche eine solche Krankheit bekommen, wenn diese sie tödtet, jeder seiner eigenen Natur gemäss sterben, die einen sehr früh, die anderen weit später, nicht aber so wie jezt für die Ungerechtigkeit Andere es den Ungerechten als Strafe auflegen zu sterben. — Beim Zeus, sagte er, so zeigte sich dann ja die Ungerechtigkeit als etwas gar nicht so schrekkliches, wenn sie dem, der sie bekommt, tödtlich wird; denn so wäre sie ja eine Ablösung von allen Uebeln. Vielmehr aber glaube ich sie wird sich auf ganz entgegengesezte Art zeigen, als Andere tödtend wenn sie kann, den aber, der sie hat, stellt sie gar lebenslustig dar, und ausserdem dass er lebenslustig ist auch noch wachsam; so weit, wie man ja sieht, ist sie davon entfernt tödtlich zu sein. — Sehr richtig, sagte ich, bemerkst du dies. — Wenn denn also die eigene Schlechtigkeit und das eigene böse nicht im Stande ist die Seele zu tödten und zu zerstören, so hat es wol keine Noth, dass ein einem andern zum Verderben geseztes Uebel die Seele oder sonst etwas anderes als das dem es dazu gesezt ist zerstören sollte. — Keine Noth, sagte er, wie man ja schliessen muss. — Also wenn doch gar kein Uebel weder eigenes noch fremdes sie zerstört: so
611 ist ja offenbar, dass sie nothwendig etwas immer seiendes ist; und wenn immer seiend dann unsterblich. — Nothwendig, sagte er.

Dieses also, sprach ich, verhalte sich so! Wenn aber: so siehst du wol, dass die Seelen auch immer werden dieselbigen sein. Denn weder weniger können ihrer werden, wenn keine untergeht, noch auch mehrere. Denn wenn etwas von den unsterblichen Dingen mehr würde, so weisst du ja wol,* dass es aus dem todten entstehen müsste, und so wäre zulezt alles unsterblich. — Richtig gesprochen. — Allein, sprach ich, weder dieses lass uns glauben, denn die Vernunft lässt es nicht zu, noch auch wiederum, dass die Seele

ihrer wahrhaftesten Natur nach vieler Mannigfaltigkeit und Unähnlichkeit und Verschiedenheit voll sei an und für sich. — Wie meinst du das? fragte er. — Nicht leicht, sprach ich, wird ewig sein, wie sich uns doch jezt die Seele gezeigt hat, was aus vielem zusammengesezt ist und sich nicht der allervortrefflichsten Zusammensezung erfreut. — Man sollte freilich nicht denken. — Dass nun die Seele unsterblich ist, erweiset sowol die gegenwärtige Rede als auch die übrigen. Was sie aber der Wahrheit nach ist, das muss man nicht an ihr sehen wollen, verunstaltet wie wir sie jezt nur sehen durch die Gemeinschaft mit dem Leibe und durch andere Uebel; sondern so wie sie ist, wenn sie sich reinigt, so müssen wir sie mit dem Verstande aufmerksam in Augenschein nehmen, und viel schöner wirst du sie dann finden, und dass sie viel bestimmter Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit unterscheidet und alles was wir nur eben besprochen haben. Jezt aber haben wir zwar richtig von ihr geredet, wie sie gegenwärtig erscheint; wir sehen sie aber nur in solchem Zustande, wie die welche den Meergott Glaukos ansichtig werden,* doch nicht leicht seine ehemalige Natur zu Gesicht bekommen, weil sowol seine alten Gliedmaassen theils zerschlagen, theils zerstossen und auf alle Weise von den Wellen beschädigt sind, als auch ihm ganz neues zugewachsen ist Muscheln Tang und Gestein, so dass er eher einem Ungeheuer ähnlich sieht als dem was er vorher war. Eben so nur sehen auch wir unsere Seele von tausenderlei Uebeln übel zugerichtet. Aber, o Glaukon, dorthin müssen wir unsere Blikke richten. — Wohin? fragte er. — Auf ihr wissenschaftliebendes Wesen, und müssen bemerken wonach dieses trachtet und was für Unterhaltungen es sucht als dem göttlichen und unsterblichen und immer seienden verwandt, und wie sie sein würde, wenn sie ganz und gar folgen könnte von diesem Antriebe emporgehoben aus der Meerestiefe, in der sie sich jezt befindet und das Gestein und Muschelwerk abstossend, wel- 612
ches ihr jezt, da sie auf der Erde festgeworden ist, erdig und steinig bunt und wild durch einander angewachsen ist von diesen sogenannten glükkseligen Festen her. Und dann erst würde einer ihre wahre Natur erkennen, ob sie vielartig ist oder einartig und wie und auf welche Weise sie sich verhält. Ihre jezigen Verschiedenheiten aber und Zustände in dem menschlichen Leben haben wir, denke ich, deutlich genug auseinandergesezt. — Auf alle Weise gewiss, sagte er. — Und nicht wahr, sprach ich, alles anderen haben wir uns in der Rede entschlagen, und nichts von dem Lohn und dem Ruhm der Gerechtigkeit herbeigezogen, wie ihr vom He-

siodos und Homeros sagtet, sondern die Gerechtigkeit an und für sich, fanden wir, sei für die Seele an und für sich das beste, und das gerechte müsse sie thun, möchte sie nun den Ring des Gyges haben oder nicht haben, und ausser solchem Ringe auch noch des Hades Helm.* — Vollkommen richtig, sagte er. — Nun aber o Glaukon, sprach ich, ist es doch ohne Gefährde, der Gerechtigkeit und der übrigen Tugend ausser jenem auch noch den Lohn beizulegen, was für welchen und wie grossen sie der Seele verschafft bei Göttern sowol als Menschen, schon während der Mensch noch lebt und auch nach seinem Tode. — Allerdings wol! sagte er. — Gebt ihr also auch zurükk, was ihr in der Rede geborgt habt? — Was doch recht? — Ich gab euch zu, der Gerechte solle für ungerecht gehalten werden und der Ungerechte für gerecht. Denn ihr waret der Meinung, wenn es auch nicht möglich sei, dass dies Göttern und Menschen entgehen könne, so müsse man es doch der Untersuchung wegen zugeben, damit die Gerechtigkeit an und für sich könne mit der Ungerechtigkeit an und für sich verglichen werden. Oder erinnerst du dich nicht? — Sehr unrecht, sagte er, hätte ich, wenn nicht! — Nachdem also beide verglichen sind, fordere ich dieses im Namen der Gerechtigkeit zurükk, dass wie wirklich bei Göttern und Menschen von ihr gehalten wird, so ihr auch zugestehet dass von ihr gehalten werde, damit sie nun auch die Siegesehren, welche sie durch die Meinung erwirbt, davon trage und denen sie besizenden austheile, nachdem sich ja gezeigt hat, dass sie ihnen auch durch ihr Sein und Wesen gutes verleiht, und diejenigen nicht hintergeht, welche sie in sich aufnehmen. — Gerecht, sagte er, ist was du forderst. — Dieses also, sprach ich, gebt ihr mir wol zuerst zurükk, dass den Göttern doch gewiss nicht verborgen bleibt wie jeder von diesen beiden beschaffen ist? — Das wollen wir zurükkgeben, sagte er. — Können sie aber nicht verborgen bleiben: so wäre ja wol der eine den Göttern lieb, der andere aber ihnen verhasst, wie wir auch von Anfang an eingestanden haben. — So ist es. — Und von dem, welcher den Göttern lieb ist, wollten wir nicht zugeben, dass ihm
613 alles was doch von den Göttern herkommt auch auf das möglichst beste zukomme; es müsste ihm denn aus früherer Sünde noch ein nothwendiges Uebel herstammen? — Ganz gewiss! — So müssen wir demnach denken von dem gerechten Manne, mag er nun in Armuth leben oder in Krankheit, oder was sonst für ein Uebel gehalten wird, dass ihm ja auch dieses zu etwas gutem ausschlagen werde im Leben oder auch nach dem Tode. Denn nicht wird wol

der je von den Göttern vernachlässigt, der sich beeifern will gerecht zu werden, und indem er die Tugend übt so weit es dem Menschen möglich ist Gotte ähnlich zu sein. — Wol ist vorauszusezen, sagte er, dass ein solcher nicht von dem Aehnlichen vernachlässigt werde. — Und nicht wahr, von dem Ungerechten muss man sich doch das Gegentheil hievon vorstellen? — Gar sehr gewiss. — Solcherlei also wären die von den Göttern dem Gerechten verliehenen Siegesehren. — Meiner Meinung nach wenigstens! sagte er. — Und wie, sprach ich, steht es bei den Menschen? Verhält es sich nicht so, wenn man doch, was wirklich ist, aufstellen soll? Machen es nicht die Gewaltigen und Ungerechten wie jene Läufer, welche hinaufwärts* zwar vortrefflich laufen, herabwärts aber nicht? Zuerst laufen sie mit grosser Schnelligkeit aus, zulezt aber werden sie ausgelacht, wenn sie die Ohren zwischen die Schultern stekken und sich unbekränzt davon machen. Die rechten Laufkünstler aber, welche bis zu Ende aushalten, erlangen den Preis und werden bekränzt. Läuft es nicht oftmals mit den Gerechten eben so ab? Am Ende jedes Geschäfts und Verhältnisses und des Lebens selbst werden sie gepriesen, und tragen auch bei den Menschen den Preis davon? — Ja wol. — Du wirst es also schon leiden, wenn ich von ihnen dasselbe sage, was du von den Ungerechten* sagtest. Ich will nämlich sagen, die Gerechten, wenn sie nur erst älter geworden sind, erhalten in ihrer Vaterstadt welches Amt sie nur wollen, heirathen aus welchen Familien sie wollen, und geben ihre Töchter aus, wohin sie nur wollen; und alles was du damals von jenen, behaupte ich jezt von diesen. Und so auch wiederum von den Ungerechten, dass die meisten von ihnen, wenn sie auch in der Jugend unbemerkt bleiben, doch am Ende des Laufes ergriffen und ausgelacht werden, und im Alter jämmerlich verhöhnt von Fremden und Einheimischen und ausgepeitscht und wovon du weiter sagtest es sei grob, woran du auch ganz recht hattest, dass sie gefoltert und gebrannt werden. Jenes alles nimm nun an auch von mir gehört zu haben, dass es ihnen begegnet. Also, wie gesagt, siehe zu ob du es gelten lässt. — Gar sehr, sagte er, denn du hast Recht.

Was also, sprach ich, dem Gerechten bei seinem Leben von 614
Göttern und Menschen für Preis Lohn und Gaben zu Theil werden ausser jenen Gütern, welche die Gerechtigkeit an und für sich ihm darbietet, dies wären nun solcherlei. — Und gar treffliches, sagte er, und zuverlässiges. — Dieses aber, sagte ich, ist dennoch nichts in Menge und Grösse mit demjenigen verglichen, was jeglichen von

beiden nach dem Tode erwartet. Auch dieses aber müssen wir vernehmen, damit jeder von beiden vollständig zu hören bekomme, was ihm die Rede schuldig ist. — Sage es nur, sprach er, und glaube, dass es nicht viel anderes giebt was ich lieber hörte. — Ich will dir indessen keine Erzählung des Alkinoos* mittheilen, sondern von einem gar wakkern Manne, nämlich Er dem Sohn des Armenios, dem Geschlecht nach ein Pamphylier; welcher einst im Kriege todt geblieben war, und als nach zehn Tagen die Gebliebenen schon verwest aufgenommen wurden, ward er unversehrt aufgenommen und nach Hause gebracht um bestattet zu werden. Als er aber am zwölften Tage auf dem Scheiterhaufen lag, lebte er wieder auf und berichtete sodann was er dort gesehen. Er sagte aber, nachdem seine Seele ausgefahren, sei sie mit vielen andern gewandelt und sie wären an einen wunderbaren Ort gekommen, wo in der Erde zwei an einander grenzende Spalten gewesen und am Himmel gleichfalls zwei andere ihnen gegenüber. Zwischen diesen seien Richter gesessen, welche, nachdem sie die Seelen durch ihren Richterspruch geschieden, den Gerechten befohlen hätten den Weg rechts nach oben durch den Himmel einzuschlagen, nachdem sie ihnen Zeichen dessen, worüber sie gerichtet worden, vorne angehängt, den Ungerechten aber den Weg links nach unten, und auch diese hätten hinten Zeichen gehabt von allem was sie gethan. Als nun auch er hinzu gekommen, hätten sie ihm gesagt er solle den Menschen ein Verkündiger des dortigen sein, und hätten ihm geboten alles an diesem Orte zu hören und zu schauen. Er habe nun dort gesehen wie durch den einen jener Spalte im Himmel und in der Erde die Seelen, nachdem sie gerichtet worden, abgezogen seien, von den andern beiden aber seien aus dem in der Erde Seelen hervorgekommen voller Schmuz und Staub, durch den andern hingegen seien reine Seelen vom Himmel herabgestiegen. Und die ankommenden hätten jedesmal geschienen wie von einer langen Wanderung herzukommen, und sich, sehr zufrieden dass sie auf diesen Matten verweilen konnten, wie zu einer festlichen Versammlung hingelagert. Die einander bekannten haben sich dann begrüsst und die aus der Erde kommenden von den andern das dortige erforscht, und so auch die aus dem Himmel von jenen das ihrige; und so haben sie ein-
615 ander erzählt, die einen heulend und weinend, indem sie gedachten welcherlei und wie grosses sie erlitten und gesehen während der unterirdischen Wanderung, die Wanderung aber sei tausendjährig, die aus dem Himmel hingegen hätten von ihrem Wohlerge-

hen erzählt und der unbegreiflichen Schönheit des dort zu schauenden. Vielerlei nun davon erfordere viel Zeit zu erzählen, die Hauptsache aber sei dieses, dass sie jeder für alles, was sie jemals und wenn immer ungerechtes gethan, einzeln hätten Strafe geben müssen zehnmal für jedes, nämlich immer wieder nach hundert Jahren als welches die Länge des menschlichen Lebens sei, damit sie so zehnfach die Busse für das Unrecht ablösten. So wenn Einige vielfältigen Todes schuldig gewesen, weil sie Städte verrathen oder Heere in die Knechtschaft gestürzt oder sonst grosses Elend mitverschuldet hatten, so mussten sie von dem allen für jedes zehnfache Pein erdulden; hatten sie aber wiederum auch Wohlthaten gespendet und sich gerecht und heilig erwiesen, so empfingen sie auch dafür nach demselben Maassstabe den Preis. Die aber anlangend, welche nach ihrer Geburt nur kurze Zeit leben, sagte er anderes, so nicht nöthig hier zu erwähnen. Für Ruchlosigkeit aber und Frömmigkeit gegen Götter sowol als Eltern und für eigenhändigen Mord gebe es noch grösseren Lohn. Denn er sei zugegen gewesen als einer von dem andern gefragt worden, wo denn Ardiaios der grosse sei, welcher nämlich in einer Pamphylischen Stadt vor damals schon tausend Jahren als Tyrann geherrscht, nachdem er seinen betagten Vater und älteren Bruder getödtet und viel anderen Frevel verübt hatte der Sage nach. Der gefragte also habe gesagt, er ist nicht hier und wird wol auch nicht hieher kommen. Denn auch dieses haben wir gesehen unter andern grauenvollen Gesichten. Als wir nahe an der Mündung waren im Begriff auszusteigen, nachdem wir das andere alles erduldet, so sahen wir plötzlich jenen mit anderen, von denen die meisten auch Tyrannen waren, nur einige darunter waren keine Staatsmänner, hatten aber sonst grosses verbrochen. Als diese meinten eben auszusteigen, nahm die Oeffnung sie nicht auf, sondern erhob grosses Gebrülle so oft einer von den so unheilbaren in der Schlechtigkeit, oder der noch nicht hinreichend Strafe gegeben, versuchen wollte heraufzusteigen. Und gleich waren auch, fuhr er fort, gewisse wilde Männer bei der Hand, ganz feurig anzusehen, welche den Ruf verstanden und einige davon besonders wegführten; dem Ardiaios aber und Anderen banden sie Hände und Füsse und Kopf zusammen, 616
warfen sie nieder und, nachdem sie sie mit Schlägen zugedekkt, zogen sie sie seitwärts vom Wege ab, wo sie sie mit Dornen schabten und den Vorbeigehenden jedesmal andeuteten, weshalb diese solches litten, und dass sie abgeführt würden um in den Tartaros geworfen zu werden. Und so sei denn, sagte er, nachdem ihnen

so viel und mancherlei furchtbares begegnet, diese Furcht die schlimmste von allen gewesen für jeden, dass wenn er hinaufsteigen wollte der Schlund brüllen möchte, und mit der grössten Zufriedenheit seien sie dann hinaufgestiegen, wenn er geschwiegen habe. Solcherlei also seien die Büssungen und Strafen, und eben so die Erquikkungen, jenen als Gegenstükk entsprechend. Nachdem aber jedesmal* denen auf der Wiese sieben Tage verstrichen, müssten sie am achten aufbrechen und wandern, und kämen den vierten Tag hin, wo man von oben herab ein gerades Licht wie eine Säule über den ganzen Himmel und die Erde verbreitet sehe, am meisten dem Regenbogen vergleichbar aber glänzender und reiner. In dieses kämen sie eine Tagereise weiter gegangen hinein, und sähen dort mitten in dem Lichte vom Himmel her seine Enden an diesen Bändern ausgespannt; denn dieses Licht sei das Band des Himmels, welches wie die Streben an den grossen Schiffen den ganzen Umfang zusammenhält. An diesen Enden aber sei die Spindel der Nothwendigkeit befestigt, vermittelst deren alle Sphären in Umschwung gesezt werden, und an dieser sei die Stange und der Haken von Stahl, die Wulst aber gemischt aus diesem und anderen Arten. Beschaffen aber sei diese Wulst folgendermassen. Die Gestalt, so wie hier; aus dem aber was er sagte war abzunehmen, sie sei so als wenn in einer grossen und durchweg ausgehöhlten Wulst eine andere eben solche kleinere eingepasst wäre, wie man Schachteln hat, die so in einander passen, und eben so eine andere dritte und eine vierte und noch vier andere. Denn acht Wülste seien es insgesammt, welche in einander liegend ihre Ränder von oben her als Kreise zeigen, um die Stange her aber nur Eine zusammenhangende Oberfläche einer Wulst bilden; diese aber sei durch die achte mitten durchgetrieben. Die erste und äusserste Wulst nun habe auch den breitesten Kreis des Randes, der zweite sei der der sechsten, der dritte der der vierten, der vierte der der achten, der fünfte der der siebenten, der sechste der der fünften, der siebente der der dritten, der achte der der zweiten. Und der der grössten sei bunt, der der siebenten der glänzendste, der der achten erhalte seine Farbe von der Beleuch-
617 tung der siebenten, der der zweiten und fünften seien einander sehr ähnlich gelblicher als jene, der dritte habe die weisseste Farbe, der vierte sei röthlich, der zweite aber übertreffe an Weisse den sechsten. Indem nun die Spindel gedreht werde, so kreise sie zwar ganz immer in demselben Schwunge, in dem ganzen umschwingenden aber bewegten sich die sieben inneren Kreise lang-

sam in einem dem ganzen entgegengesezten Schwung. Von diesen gehe der achte am schnellsten; auf ihn folgen der Schnelle nach zugleich mit einander der siebente, sechste und fünfte; als der dritte seinem Schwunge nach kreise wie es ihnen geschienen der vierte, als vierter aber der dritte und als fünfter der zweite. Gedreht aber werde die Spindel im Schoosse der Nothwendigkeit. Auf den Kreisen derselben aber sässen oben auf jeglichem eine mitumschwingende Sirene, eine Stimme von sich gebend, jede immer den nämlichen Ton, aus allen achten aber insgesammt klänge dann Ein Wohllaut zusammen. Drei Andere aber, in gleicher Entfernung rings her jede auf einem Sessel sizend, die weiss bekleideten am Haupte bekränzten Töchter der Nothwendigkeit, die Mören Lachesis, Klotho und Atropos, sängen zu der Harmonie der Sirenen,* und zwar Lachesis das geschehene, Klotho das gegenwärtige, Atropos aber das bevorstehende. Und Klotho berühre von Zeit zu Zeit mit ihrer Rechten den äusseren Umkreis der Spindel und drehe sie mit, Atropos aber eben so die inneren mit der Linken, Lachesis aber berühre mit beiden abwechselnd beides das äussere und innere. Sie nun, als sie angekommen, haben sie sogleich gemusst zur Lachesis gehen. Ein Prophet aber habe sie zuerst der Ordnung nach aus einander gestellt, dann aus der Lachesis Schooss* Loose genommen und Grundrisse von Lebensweisen, dann sei er auf eine hohe Bühne gestiegen und habe gesagt, Dies ist die Tochter der Nothwendigkeit, der jungfräulichen Lachesis Rede. Eintägige Seelen! ein neuer todbringender Umlauf beginnt für das sterbliche Geschlecht. Nicht euch wird der Dämon erloosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Wer aber zuerst gelooset hat, wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann nothwendig verharren wird. Die Tugend ist herrenlos, von welcher, je nachdem jeglicher sie ehrt oder geringschäzt, er auch mehr oder minder haben wird. Die Schuld ist des Wählenden; Gott ist schuldlos. Dieses gesprochen habe er die Loose unter alle hingeworfen; und jeder habe das ihm zufallende aufgehoben, nur er nicht, ihm habe er es nicht verstattet. Wer es aber nun aufgehoben, dem sei kund geworden die wievielste Stelle er getroffen habe. Gleich nach diesem nun habe er die Umrisse der Lebensweisen vor ihnen 618
auf dem Boden ausgebreitet in weit grösserer Anzahl als die der Anwesenden.' Deren nun seien sehr vielerlei, die Lebensweisen aller Thiere nämlich und auch die menschlichen insgesammt. Darunter nun seien Zwingherrschaften gewesen, einige lebenslänglich andere mitten inne zu Grunde gehend und in Armuth Verweisung

und Dürftigkeit sich endigend; eben so auch Lebensweisen wohl angesehener Männer, die es theils ihrer Persönlichkeit wegen waren, der Schönheit halber oder sonst wegen körperlicher Stärke und Kampftüchtigkeit, Andere aber ihrer Abkunft und vorelterlicher Tugenden wegen, und auch unberühmter eben so, gleichermassen auch von Frauen. Eine Rangordnung der Seelen aber sei nicht dabei gewesen, weil nothwendig, welche eine andere Lebensweise wählt, auch eine andere wird. Alles andere sei unter einander und mit Reichthum und Armuth Krankheit oder Gesundheit gemischt; einiges auch zwischen diesem mitten inne. Hierauf nun eben, o lieber Glaukon, beruht alles für den Menschen, und deshalb ist vorzüglich dafür zu sorgen, dass jeder von uns mit Hintansezung aller anderen Kenntnisse nur dieser Kenntniss nachspüre und ihr Lehrling werde, wie einer dahin komme zu erfahren und aufzufinden wer ihn dessen fähig und kundig machen könne, gute und schlechte Lebensweise unterscheidend aus allen vorliegenden immer und überall die beste auszuwählen, alles eben gesagte und untereinander zusammengestellte und verglichene, was es zur Tüchtigkeit des Lebens beitrage, wohl in Rechnung bringend, und zu wissen was zum Beispiel Schönheit werth ist mit Armuth oder Reichthum gemischt und bei welcher Beschaffenheit der Seele sie gutes oder schlimmes bewirkt, und was gute Abkunft und schlechte, eingezogenes Leben und staatsmännisches, Macht und Ohnmacht, Vielwisserei und Unkunde, und was alles dergleichen der Seele von Natur anhaftendes oder erworbenes mit einander vermischt bewirken, so dass man aus allen insgesammt zusammennehmend auf die Natur der Seele hinsehend die schlechtere und die bessere Lebensweise scheiden könne, die schlechtere diejenige nennend, welche die Seele dahin bringen wird ungerecht zu werden, die bessere aber, welche sie gerecht macht, um alles andere aber sich unbekümmert lassen; denn wir haben gesehen, dass für dieses Leben
619 und für das nach dem Tode dieses die beste Wahl ist. Und eisenfest auf dieser Meinung haltend muss man in die Unterwelt gehen, um auch dort nicht geblendet zu werden durch Reichthümer und solcherlei Uebel, und nicht, indem man auf Tyranneien und andere dergleichen Thaten verfällt, viel unheilbares Uebel stifte und selbst noch grösseres erleide, sondern vielmehr verstehe in Beziehung auf dergleichen ein mittleres Leben zu wählen und sich vor dem übermässigen nach beiden Seiten hin zu hüten, sowol in diesem Leben nach Möglichkeit als auch in jedem folgenden. Denn so wird der Mensch am glükkseligsten. Daher denn auch damals der

Bote von dorther verkündet, der Prophet habe also gesagt, Auch dem lezten, welcher hinzunaht, wenn er mit Vernunft gewählt hat und sich tüchtig hält, liegt ein vergnügliches Leben bereit, kein schlechtes. Darum sei weder, der die Wahl beginnt, sorglos, noch der sie beschliesst muthlos. Nachdem jener nun dies gesprochen, sagte er, sei der, welcher das erste Loos gezogen, sogleich darauf zu gegangen und habe sich die grösste Zwingherrschaft erwählt; aus Thorheit und Gierigkeit aber habe er gewählt ohne alles genau zu betrachten, und so sei ihm das darin enthaltene Geschikk, seine eigenen Kinder zu verzehren und anderes Unheil entgangen. Nachdem er es nun mit Musse betrachtet, habe er auf sich losgeschlagen und seine Wahl bejammert, nicht beachtend was der Prophet vorhergesagt. Denn er habe nicht sich selbst dieses Unheils Schuld beigelegt, sondern das Glükk und die Götter und alles eher als sich selbst angeklagt. Er sei aber einer von den aus dem Himmel kommenden gewesen, der in einer wohlgeordneten Verfassung sein erstes Leben verlebt, und nur durch Gewöhnung ohne Philosophie an der Tugend Theil gehabt. So dass er auch sagte, es hingen sich an solcherlei Dinge nicht wenigere von den aus dem Himmel gekommenen, weil sie nämlich in Mühseligkeiten unerfahren seien, wohingegen von denen aus der Erde gar Viele, weil sie selbst Mühseligkeiten genug gehabt und auch Andere darin gesehen, ihre Wahl nicht so auf den ersten Anlauf machten. Daher denn, so wie freilich auch durch den Zufall des Looses, den meisten Seelen ein Wechsel entstehe zwischen Uebel und gutem. Denn wenn jemand jedesmal, wenn er in diesem Leben ankäme, sich der Weisheit wahrhaft befleissige, und ihm dann das Loos zur Wahl nur nicht unter den allerlezten falle: so würde er wol dem dort angekündigten zufolge nicht nur hier glükkselig sein, sondern auch seinen Weg von hier dorthin und von dorther zurükk nicht unterirdisch und rauh zurükklegen, sondern glatt und himmlisch. Denn dies Schauspiel sei werth gewesen es zu sehen, wie die Seelen jede für sich ihre Lebensweise wählten; denn es sei jämmerlich 620
zu sehen gewesen, und lächerlich und wunderbar. Die meisten nämlich hätten der Erfahrung ihres früheren Lebens gemäss gewählt. So habe er gesehen, dass die Seele, die einmal des Orpheus gewesen, ein Schwanenleben gewählt, indem sie aus Hass gegen das weibliche Geschlecht, wegen des von ihm erlittenen Todes, nicht habe gewollt vom Weibe geboren werden; und die des Thamyris habe eine Nachtigall gewählt. So habe auch ein Schwan sich durch seine Wahl zum menschlichen Leben umgewendet, und

eben so andere tonkünstlerische Thiere, wie leicht zu denken. Eine Seele, welche gelooset, habe sich das Leben eines Löwen gewählt, und dies sei die des telamonischen Aias gewesen, welche eingedenk des Spruches wegen der Waffen vermeiden wollte ein Mensch zu werden. Nächstdem die des Agamemnon, und auch diese habe aus Hass gegen das menschliche Geschlecht wegen des erlittenen das Leben eines Adlers eingetauscht. Mitten inne habe auch die Seele der Atalante gelooset, und da sie grosse Ehrenbezeugungen für einen kampfkünstlerischen Mann gefunden, habe sie nicht widerstehen können, sondern dieses gewählt. Nach dieser habe er die des Panopier Epeios sich in die Natur einer kunstreichen Frau begeben sehen, und weiter unter den lezten den Possenreisser Thersites einen Affen anziehen. Zufällig sei die Seele des Odysseus durch das Loos die lezte von allen gewesen, und so hinzugegangen um zu wählen. Da sie sich aber im Angedenken der früheren Mühen von allem Ehrgeiz erholt, so sei sie lange Zeit umhergegangen um eines von Staatsgeschäften entfernten Mannes Leben zu suchen, und mit Mühe habe sie es von allen Andern übersehen irgendwo liegen gefunden, und als sie es gesehen, habe sie gesagt, sie würde eben so wie jezt gehandelt haben, auch wenn sie das erste Loos gezogen hätte, und habe mit Freuden dieses Leben gewählt. Gleichermassen seien nun auch von den Thieren welche zu den Menschen übergegangen und eine Art in die andere, indem ungerechte sich in wilde verwandelt, gerechte aber in zahme, und allerlei dergleichen Wechsel seien vorgekommen. Nachdem nun aber alle Seelen ihre Lebensweisen gewählt, seien sie nach der Ordnung wie sie gelooset zur Lachesis hinzugetreten, und jene habe jedem den Dämon, den er sich gewählt, zum Hüter seines Lebens und Vollstrekker des gewählten mitgesendet. Dieser nun habe sie zunächst zur Klotho, unter deren Hand wie sie eben den Schwung bewirkend an der Spindel drehte, geführt, um das von jedem gewählte Geschikk zu befestigen; und nachdem er diese berührt, habe er sie zur Spinnerei der Atropos geführt, um das angesponnene unveränderlich zu machen. Von da sei er ohne sich
621 umzuwenden an der Nothwendigkeit Thron getreten, und durch diesen hindurchgegangen, nachdem auch die andern insgesammt dies gethan, seien sie dann insgesammt durch furchtbare Hize und Qualen auf das Feld der Vergessenheit gekommen, denn es sei entblösst von Bäumen und allem was die Erde trägt. Dort haben sie sich, da der Abend schon herangekommen, an dem Flusse Sorglos gelagert, dessen Wasser kein Gefäss halten könne. Ein ge-

wisses Maass nun von diesem Wasser sei jedem nothwendig zu trinken; die aber durch Vernunft nicht bewahrt würden, tränken über das Maass, und wie einer getrunken habe, vergesse er alles. Nachdem sie sich nun zur Ruhe gelegt und es Mitternacht geworden, habe sich Ungewitter und Erdbeben erhoben, und plözlich seien sie dann hüpfend wie Sterne der eine hierhin, der andere dorthin getrieben worden, um eben ins Leben zu treten. Er selbst habe des Wassers zwar nicht trinken dürfen, wie aber und auf welche Weise er wieder zu seinem Leibe gekommen, wisse er doch nicht, sondern nur dass er plözlich des Morgens aufschauend sich schon auf dem Scheiterhaufen liegend gefunden.

Und diese Rede, o Glaukon, ist erhalten worden und nicht verloren gegangen, und kann auch uns erhalten, wenn wir ihr folgen; und wir werden dann über den Fluss der Lethe gut hinüberkommen und unsere Seele nicht beflekken. Sondern wenn es nach mir geht, wollen wir, in der Ueberzeugung die Seele sei unsterblich und vermöge alles Uebel und alles gute zu ertragen, uns immer an den oberen Weg halten und der Gerechtigkeit mit Vernünftigkeit auf alle Weise nachtrachten, damit wir uns selbst und den Göttern lieb seien, sowol während wir noch hier weilen als auch wenn wir den Preis dafür davon tragen, den wir uns wie die Sieger von allen Seiten umher einholen, und hier sowol als auch auf der tausendjährigen Wanderung, von der wir eben erzählt, uns wohl befinden.

ANMERKUNGEN.

ZUM ERSTEN BUCHE.

S. 49 Z. 3. Das Fest. — Dieses Fest, dessen bestimmte Benennung *Βενδίδεια* erst am Ende des Buches vorkommt, war das der thrakischen Artemis; und die Zeit, in welcher das Gespräch soll als gehalten vorgestellt werden, wäre hiedurch bestimmt. Wann aber dieses Fest zuerst gefeiert ist, und ob das *Βενδίδειον*, dessen Xenophon Hell. II, 4, 11. erwähnt, vor dieser Feier schon gebaut war, so dass die erste Feier zugleich die Einweihung desselben war, wissen wir nicht, und können also auch nicht beurtheilen, ob Platon diesmal das zeitgemässe besser wahrgenommen als sonst schon, oder ob er auch hier kein Recht gehabt, die genannten Personen um diese Zeit in Athen zusammenzubringen. — Den thrakischen Aufzug wird jeder natürlich finden bei dem ersten Fest einer thrakischen Göttin.

S. 50 Z. 7. Sie werden also — — zu Pferde. Dies wird dem Leser kein deutliches Bild geben; aber die Urschrift eben so wenig. Sokrates beschreibt die Sache aus der Vermuthung, also wahrscheinlich nach Analogie eines schon gebräuchlichen Fakkellaufs; und diese hier vorausgesezte Kenntniss geht uns ab. Denn drei *λαμπαδηδρομίαι* kommen vor bei dem Scholiasten des Aristophanes (ad Ran. v. 131), aber nur von einem davon, dem Prometheischen, ist uns eine Beschreibung überliefert von Pausanias (Att. cap. 30), in dieser aber ist nicht die Rede davon, dass die Fakkeln aus einer Hand in die andere gehn. Also liegt hier wahrscheinlich die Beschaffenheit des der Athene zu Ehren gehaltenen Fakkellaufes zum Grunde von dem uns nichts näheres bekannt ist. Das *ἀγώνισμα* scheint hier nicht gewesen zu sein, mit der brennenden Fakkel an irgend einem Ziele anzukommen, sondern nur sich ihrer noch brennend zu entledigen. Dafür spricht auch die Stelle Legg. VI. *καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων*. Bekk. p. 459, 12.

S. 51 Z. 2. schwer zu leben. Wie vorher der Ausdrukk *ἐπὶ γήραος οὐδῷ* dem Homeros und Hesiodos entlehnt ist, denen ihn auch andere Dichter schon abgeborgt: so bedünkt mich als ob auch *χαλεπὸν τοῦ βίου* Worte eines Dichters seien, was die Uebersezung nur auf eine weit stärker ausgesprochene Weise hätte wiedergeben können.

S. 53 Z. 7. wie auch Pindaros sagt. Ueber das Pindarische Fragment vergl. Boeckh Pindari Opp. T. II. P. II. p. 672. In den noch Platonischen Worten übrigens fordert der Zusammenhang *ἡδεῖα* auf *ἐλπὶς* zu beziehen, und dann nothwendig auch *ἀγαθή*, so dass *γηροτρόφος* allein als Apposition die Anführung der Pindarischen Stelle einleitet.

S. 53 Z. 23. Sie sei Wahrheit. Es ist nicht bestimmt nachgewiesen, wen Platon hier im Sinne hat. Muretus nun (vergl. Ast z. d. St.) hat gewiss Unrecht, dass diese Erklärung nur aus der vorhergehenden Rede des

Kephalos abstrahirt sei. Eben so wenig aber möchte ich glauben, dass im gemeinen Leben gangbare Erklärungen damit gemeint seien, indem der Ausdrukk ὅρος doch mehr auf eine Schule deutet. Der eine Theil nun kommt freilich in der späteren Theorie des Epikur vor, welcher Gerechtigkeit bloss auf Verträge beschränkt; und es begreift sich, dass Sokrates hierüber so ausführlich ist, um überhaupt die Vorstellung aus dem Wege zu räumen, dass die Gerechtigkeit durch frühere Handlungen bedingt sein müsse, und nichts ursprüngliches sei. Der erste aber scheint am natürlichsten der Megarischen Schule anheim zu fallen, welcher, da sie überall gutes und wahres gleichstellte, die Lehre ganz angemessen ist, das gute in der auf Verträge sich beziehenden Gerechtigkeit sei die Wahrhaftigkeit. — Wo nun Polemarchos diese Erklärung auf den Simonides zurükkführt, ist wol nichts gesagt, was diesem Dichter wörtlich eignet, und auch sonst nirgends ist meines Wissens die angesprochene Stelle aufbewahrt.

S. 56 Z. 8. sie nicht zu bekommen. Ohnerachtet Bekker das μὴ παθεῖν nur aus Einem aber trefflichen Codex genommen, braucht man nur zu sehen, wie Herr Ast das λαθεῖν vertheidigt, um jenes aus dem Einen Münchner gern anzunehmen.

Ebend. Z. 18. Denn auch dieser. Odyss. XIX, 395. 396.

Ebend. Z. 2 v. u. Also den Ungerechten zu schaden ist gerecht. Fast allzuleicht geht Sokrates darüber hinweg, dass in die Erklärung des gerechten hier der Gerechte selbst wieder einschleicht, zumal gezeigt werden konnte, derselbe Fehler habe schon vorher nur verborgener statt gefunden, als der Gute und Gutartige in die Erklärung kamen. Allein dergleichen überlässt Platon den Lesern, und geht nur auf die Hauptsache, dass Gerechtigkeit nicht könne entgegengesetztes sein für Freund und Feind. Denn alle solche Vorstellungen mussten vorzüglich beseitiget werden, um seinem Hauptgedanken Bahn zu machen.

S. 58 Z. 20. Ich meine er gehört dem Periandros. Absichtlich wird dieser hier zu den übermüthigen Mächtigen gezählt und den Weisen entgegengesezt, wie auch im Protagoras unter den Sieben statt seiner Myson aufgeführt wird.

S. 59 Z. 8. stumm geworden sein. Es finden sich mehrere Andeutungen bei den Alten von dem Volksglauben, dass, wen ein Wolf zuerst ansieht, für den Augenblikk wenigstens verstummt. Plinius H. N. VIII, 34 thut davon ausdrükkliche Meldung; unsere Stelle aber beweiset zur Genüge, dass er nicht bloss in Italien einheimisch war.

S. 61 Z. 12. als das jenem zuträgliche u. s. w. So natürlich es auch ist, ἐκείνου zu ἥττοσιν zu ziehen, so entsteht doch daraus ein falscher Sinn, den Thrasymachos nicht ungerügt hätte hingehen lassen. Denn er hatte nie behauptet, dass das dem Stärkeren zuträgliche auch dem Schwächeren zuträglich sei. Die Verbindung ἐκείνου ξυμφέρον ist jedoch keineswegs eine blosse Wiederholung, sondern die Anwendung der allgemeinen Formel κρείττονος ξυμφέρον auf den vorliegenden Fall. Anders scheint nicht geholfen werden zu können; denn jene Schiefheit des Gedanken kann man dem Platon nicht zutrauen.

S. 63 Z. 3 v. u. noch wenn du mir nicht entgangen bist. Es ist wol nicht nöthig, dieses auch durch alle Bekkerischen Handschriften

bestätigte μὴ gegen die Ausstellungen von Stephanus und Ast zu vertheidigen. Auch hat der lezte Gegner es selbst am besten vertheidigt. Denn wenn λανθάνειν und βιάζεσθαι einander entgegengesezt werden — wobei freilich das λανθάνειν nicht schlechthin sondern schon nachstellerisch muss gedacht werden: so kann man unmöglich sagen οὔτε εἴ με λάθοις βιάσασθαί με δύναιο; und wenn unser Saz soviel heisst als οὐ γὰρ ἄν με κακουργοίης οὔτε λαθὼν οὔτε βιασάμενος, so kann man in das lezte Glied nicht wieder einschieben οὔτε εἴ με λάθοις βιασάμενος.

S. 64 Z. 27. oder ist jede selbst für sich hinreichend. Hier hat Bekker aus dem einzigen Münchener Codex einen aber ganz unentbehrlichen Zusaz aufgenommen. Denn schon die Frage ob es für jede Kunst noch etwas anderes zuträgliches gebe als nur vollkommen zu sein, giebt keinen bestimmten Sinn und bedarf der weiteren Frage Wozu zuträglich? Sondern auch die folgende Erörterung verliert ihre Haltung ganz, wenn die Hauptbegriffe προσδεῖσθαι und ἐξαρκεῖν gar keine Beziehung haben auf die zu erörternde Frage. So dass ich nicht weiss, wie ein Herausgeber, der sich mit der Schreibung dieser Stelle beschäftiget, ohne jenen Zusaz fertig werden konnte.

Ebend. Z. 32. die wir jezt. Hier aber habe ich ohne Bekker aus mehreren seiner Handschriften und nicht schlechten das ἡ vor νῦν aufgenommen, weil so das εὑρημένη von dem was in diesem Gespräch über sie gesagt worden verstanden werden kann, ohne diesen Artikel man aber verbinden müsste διὰ ταῦτα νῦν εὑρημένη ἐστίν.

S. 65 Z. 20. Also keine Wissenschaft. Auch bis hieher noch erstrekkt sich die Verwechslung von ἐπιστήμη und τέχνη, also die Aufhebung derjenigen Abstraction, welche die ruhende Betrachtung von der anordnenden Hervorbringung trennt. Man würde sich aber vergeblich bemühen diese Nichtunterscheidung als jugendliche Unvollkommenheit darzustellen. Sie hat vielmehr ihren Grund in dem stärkeren Hervortreten des anderen Unterschiedes zwischen den zwei durch δόξα und ἐπιστήμη — wobei δόξα ebenfalls gleich sehr für Betrachtung und Hervorbringung gilt — bezeichneten Stufen, wodurch jene für eine lebendige Auffassung ohnedies nicht eben bedeutende Differenz ganz in den Hintergrund geschoben wird.

S. 66 Z. 6. Da du es doch sehr nöthig hast. Deutsche Leser dürfen vielleicht erinnert werden, dass den Schnupfen haben scherzhafter Weise für dumm und unvernehmlich sein gebraucht wird, auf eine Ueberlieferung gegründet, dass dummen Menschen die Nase triefe. — Thrasymachos nämlich glaubt, Sokrates habe etwas übersehen, was kaum zu verfehlen gewesen, und plumpt auf diese Weise herein mit der sophistischen Manier den Gegner lächerlich zu machen.

S. 69 Z. 14 v. u. die lohndienerische Kunst. Es ist gewiss höchst bedeutend, und der ächtesten Platonischen Dialektik eben so würdig, wie es der Ansicht jedes edelgeborenen gemäss ist, jede Art von Erwerb bei der Ausübung einer Kunst von der Kunst selbst zu trennen. Nur dass dies auch Kunst genannt wird, damit muss man es nicht genau nehmen, sondern nach einem weiteren Gebrauch des Wortes. Denn wenn die Frage aufgeworfen würde, was denn nun die Lohndienerei beherrscht auf dieselbe Weise wie jede ächte Kunst etwas beherrscht: so würde nicht eine eben

so gestaltete Antwort gegeben werden können, wie für die Heilkunst und die andern; sondern es würde sich zeigen, dass sie nur eine τριβή sei, und nach Art einer solchen wie die ῥητορική und κολακική diejenigen beherrsche, welche den Lohn darreichen sollen. Wie denn auch die Tyrannei, in welcher die königliche Kunst in der lohndienerischen untergeht, die Beherrschten nur auf solche Weise beherrscht, wie sie den meisten Lohn darreichen mögen. Woraus denn am unmittelbarsten folgen würde, wie natürlich es zugeht, dass die Einmischung der Lohndienerei den übrigen Künsten nachtheilig wird, und sie von der natürlichen Bahn ablenkt. — Die Freiheit, mit welcher Platon bald μισθωτική bald μισθαρνητική sagt, habe ich nicht künstlich nachbilden wollen.

S. 74 Z. 14 v. u. Nun aber, sprach ich. Es ist wol nicht anders als mit Bekker ἔφην zu lesen, als das einzige was die Handschriften besseres geben, wiewol es an dieser Stelle etwas befremdlich steht. — Wie aber ein Vielbelesener im Platon es hat ertragen können, Νῦν δέ γε für sich allein als Antwort des Thrasymachos zu betrachten, und hernach den folgenden Saz unverbunden anfangend wieder dem Sokrates beizulegen, dies begreife ich nicht.

ZUM ZWEITEN BUCHE.

S. 81 Z. 11. v. u. Gyges der Ahnherr des Lydiers. Etwas vorwizig erscheint es freilich gegen alle Handschriften und Bekker nur mit Hrn. Ast und meinen diese Veränderung stillschweigend vornehmenden Vorgängern Wolf und Fehse statt τῷ Γύγου zu lesen τῷ Γύγῃ, zumal die Erzählung von diesem Ringe dem Herodot fremd ist. Allein der Besizer des Ringes kommt doch hier durch ein ähnliches Verhältniss mit der Königin auf den Thron, wie der Gyges des Herodotos ohne Ring; der Herodotische Gyges aber lässt keinen Vorfahren zu, welcher König gewesen sein könnte. Man müsste also auf jeden Fall annehmen, dass Platon zwei Personen vermischt habe; den Ring habe ein Vorfahr des Gyges erworben, König aber sei eigentlich Gyges selbst als Erbe des Ringes geworden, und hierüber habe es zwei Sagen gegeben, diese und die welcher Herodotos folgt. Dieses also sei jedem anheim gestellt; τοῦ Λυδοῦ aber kann auf jeden Fall hier nur Volksname sein, da unter den bei Herodotos namentlich aufgezählten Nachkommen des Gyges kein Lydos mehr vorkommt, Gyges aber war nach der Herodotischen Sage der Stifter der einheimischen Dynastie, aus welcher Kroisos abstammte, der also als der lezte hier vorzüglich gemeint ist.

S. 83 Z. 12. v. u. nach Aischylos. Anspielung auf drei Verse aus den Sieben gegen Theben, von welchen zwei weiter unten wörtlich angeführt werden. In den Plutarchischen Apophthegmen wird erzählt, dass als diese Verse gesprochen worden die ganze Versammlung auf den Aristeides gesehen habe. — Uebrigens gehört diese Gegeneinanderstellung des Gerechten und des Ungerechten ganz vorzüglich zu den Ahndungen des christlichen im Platon, indem er nämlich zeigt, dass die vollkommne Gerechtigkeit,

wenn sie zugleich als solche geglaubt werden soll, nothwendig muss eine leidende Tugend sein.

S. 85 Z. 30. Hesiodos und Homeros sagen. Jener Tagewerke v. 230; dieser Odyss. XIX, 109 figd.; nur dass Adeimantos zwischen dem ersten und zweiten der hier angeführten Verse einen ausgelassen hat. Bei Voss im Zusammenhang Wie des Königes selbst, der gut und die Götter verehrend Ueber ein Volk zahlreicher und tapferer Männer gebietet, Und die Gerechtigkeit etc. — Wer aber die bald darauf nach dem Musaios und dessen Sohn — welches wol Eumolpos sein soll, dem Gedichte über die Mysterien zugeschrieben werden — angeführten Anderen sind, ist wol nicht auszumitteln. Die von Hrn. Ast angezogene Stelle des Hesiodos kann schon deshalb nicht gemeint sein, weil Hesiodos als schon angeführt kein Anderer wäre. Aber eben so wenig wol das von dem Scholiasten angeführte Orakel bei Herodot VI, 86, in welchem der Hesiodische Vers *ἀνδρὸς εὐόρχου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων* auch vorkommt; denn auch von diesem klingt zu wenig nach in den Worten.

S. 86 Z. 15 v. u. Verschlingungen. Niemand meines Wissens belehrt ordentlich, was diese *καταδέσμοι* oder *καταδέσεις*, wie Platon Legg. XI. (Bekk. p. 268, 20) schreibt, eigentlich gewesen, darum hat sich die Uebersezung an ein unbestimmtes Wort gehalten.

Ebend. Z. 12 v. u. die Schlechtigkeit leicht machen. Das folgende ist die bekannte Stelle aus Hesiods Tagewerken 279 figd., und bald darauf aus Homeros Ilias IX, 497 figd.

S. 87 Z. 14. jenes Pindarische. Bei Boeckh das 232ste Fragm. — Die Uebers. hat übrigens den Saz so zu fassen gesucht, dass es nicht durchaus nothwendig scheint, abweichend von den Handschriften *ἐὰν μὴ καὶ δοκῶ* zu lesen. — Die bald folgenden Worte *τὰν ἀλάθειαν βιᾶται* werden anderwärts dem Simonides zugeschrieben.

Ebend. Z. 17 v. u. des Archilochos gewinnkundigen Fuchs. In zwei von Ammonius aufbewahrten Fragmenten des Archilochos (Brunk. 38, 39) kommt der Fuchs vor nach Fabelweise einmal mit dem Adler, das andere mit dem Affen. Daher ist es unbegreiflich, wie Ruhnken (Timaeus p. 257), wenn er auch nicht mit seinem Autor *ἀλωπεκῆν* lesen, doch die Stelle nicht von dem Fuchs sondern dem Fuchspelz verstehen will, und wie Herr Ast dieses unbedenklich aufnimmt. Zumal auch in der von beiden angeführten Nachbildung des Themistius ist die der unsrigen ganz ähnliche Redensart *ἀνθρώπια τὰς ἀλώπεκας ὄπισθεν ἑλκόμενα* offenbar von dem Thier selbst, nicht von dem Pelz zu verstehen, wie aus dem Zusaz *οἱ δὲ αὐτῶν δράκοντας* deutlich zu ersehen ist, da der Schlangenbalg auf eine so sprichwörtliche Weise nicht vorkommt wie der Fuchspelz. Dagegen Stellen, wie das Sprüchwort des Lysandros, welche vom Ueberwerfen oder Annähen des Fuchspelzes handeln, offenbar nicht hieher gehören. Die Redensart aber *τὴν ἀλώπεκα ἕλκειν ἐξόπισθεν* ist bei Themistius ohne unsere Stelle schwer zu verstehen. Denn bei uns wird sie deutlich theils durch das vorhergehende *πρόθυρα καὶ σχῆμα*, theils durch das folgende *λανθάνειν*. Die klarste nur zu modernisirte Uebersezung wäre daher wol gewesen „zur Hinterthüre aber muss ich den Fuchs hinein lassen." — Das Wort *ποικίλην* entspricht hier auf eine besondere Weise dem *πυκνὸν ἔχουσα νόον* des Archilochos.

S. 88 Z. 15. die lösenden Götter. Wer die λύσιοι θεοὶ sind, habe ich nirgend erfahren. Die lexikalische Glosse οἱ καθάρσιοι, λυτικοὶ κακῶν lehrt nichts. Nur dass Hesychios λύσιοι τελεταὶ hat, und auch hier τελεταὶ und λύσιοι θεοὶ unmittelbar zusammen stehen, bringt auf den Gedanken, dass alle Götter, welche Weihungen und Mysterien vorstanden, auch lösende gewesen seien. So heisst Ἄρτεμις λυτηρία, Ἀπόλλων λυτήριος, Διόνυσος λύσιος, bei dem wol auch dies Beiwort weder mit den Bakchantinnen noch mit der Kelter zusammenhängt. Dazu stimmt auch die Erklärung des Namens Apollon im Kratylos.

S. 90 Z. 16. der Liebhaber des Glaukon den Anfang seiner Elegien. — Dieser Elegienschreiber ist ohne Zweifel Kritias, von dem Plutarchos auch Verse aus einer Elegie an den Alkibiades anführt, und es wird wol kein Widerspruch sein, wenn er hier ein Liebhaber des Glaukon genannt wird, im Charmides aber ziemlich als ein Liebhaber von diesem erscheint, der ein Mutterbruder des Glaukon war. — Aristides (Ed. Jebb. T. II. p. 73) nennt übrigens dieser Verse wegen den Platon ὁ τοῦ ἐπιγράμματος μετέχων, woraus man schliessen dürfte, der Vers gehöre einer den Elegien vorgesezten epigrammatischen Zuschrift an.

S. 93 Z. 19. wenn der Diener leer hinkommt. Das unentbehrliche ἴῃ, womit Bekker dieser Stelle geholfen hat, ist aus einer Münchner Handschrift; und wenngleich nur aus dieser Einen, wird doch Niemand die Hülfe verschmähen; oder er sehe nur wie Hr. Ast ohne diese Verbesserung durch die schwerfälligste Interpunction herausbringt, dass einer leer geht der nichts bei sich hat. Man sehe dessen grössere Ausgabe v. J. 1814 und den Commentar zu dieser Stelle.

S. 97 Z. 21. um desto mehr erfordert es Feier etc. Gegen diese Anwendung des früher aufgestellten Grundsazes von Vertheilung der Arbeit werden wir von unserm Standpunkte aus Einspruch einlegen müssen, und behaupten im Kriege sei der Heerführer zwar wirklich in Ausübung einer Kunst begriffen, und er bedürfe also auch vorher schon um sich dieser zu bemächtigen jene Musse von anderweitiger Geschäftsführung; der gemeine Krieger aber sei nur in der Ausübung einer Gesinnung begriffen, welche allen Bürgern gemein sein müsse. Und was die Handhabung der Waffen und kriegerischen Werkzeuge betrifft, so sei diese nicht in einem solchen Grade eine Kunst, dass es nöthig sein könne sie auch im Frieden schon mehr als nebenbei zu betreiben, zumal wo gymnastische Uebung ein allgemeiner Bestandtheil der Volksbildung geworden ist. So dass freilich Einer nicht kann ein Kriegsmann sein hauptsächlich, nebenbei aber zugleich ein Schuster, denn dieses Gewerbe soll kunstmässig betrieben werden, wol aber umgekehrt einer eigentlich kann ein Schuster sein oder was sonst ähnliches nebenbei aber auch sich hinreichend vorüben auf den Fall des Krieges. — Nicht zu übersehen aber ist auf welche verhältnissmässig grosse Zahl von edleren Naturen Platon rechnete in seinem Staat; so viel nämlich als zur Vertheidigung nöthig sind sollten alle durch eine edlere Anlage das Recht haben von der Erwerbsthätigkeit losgesprochen zu sein, und auf diesem Verhältniss beruht die ganze Anlage seiner Verfassung. Dies nun lässt uns erwarten, dass für Staaten, in denen die Verhältnisse anders sind, er auch diese Folgerung nicht würde gemacht haben.

S. 97 Z. 4 v. u. was nicht eifrig ist. Sokrates führt zwar hier auch Thiere als Beispiel dieser Eigenschaft an, und zwar wie es scheint ohne Unterschied. Nimmt man aber andere Stellen welche vom θυμοειδὲς handeln dazu: so bleibt kein Zweifel, dass mindestens gesellige Verhältnisse vorausgesetzt werden, und nur der Andere erhaltende und schüzende, feindliches aber abwehrende Eifer gemeint ist. Ich habe mich daher dieses Beiwortes bedient, weil es auch bei uns vorzüglich in der älteren Sprache in dem gleichen Sinne vorkommt, doch aber weil uns dabei öfter eine andere Modalität vorschwebt, mir hernach durch Umschreibungen geholfen.

S. 99 Z. 9. auch für den Menschen. Nämlich dass er eifrig sei muss man schon voraussezen, indem nur die vernunftmässige Grenze des Eifers festgestellt werden soll. Um diese richtige Auffassung etwas zu erleichtern, habe ich mir erlaubt in dem folgenden Saze ein nur einzuschalten.

Ebend. Z. 12 v. u. die für den Leib die Gymnastik, und die für die Seele die Musik. Dies ist wol die am meisten klassische Stelle bei unserm Schriftsteller, um das Gebiet dieser Ausdrükke zu bestimmen. Es ist offenbar, wie denn so durchgreifende Eintheilungen in praktischen Dingen selten genau sein können, dass die Musik im engeren Sinne, die Tonkunst, auch kann zur Gymnastik gerechnet werden, sofern sie nämlich als Ausbildung des Organs betrachtet wird. Woraus denn schon hervorgeht, dass diese doch gewissermassen mechanische Seite in der edleren Erziehung am wenigsten hervorgehoben wurde. Dasselbe gilt von der Rhetorik, deren gymnastische Seite daher oft erst später von denen betrieben wurde, die aus der öffentlichen Rede ein öfter wiederkehrendes Berufsgeschäft machten.

S. 100 Z. 4 v. u. was Hesiodos von ihm erzählt. Theogonie v. 153 flgd. u. 278 flgd. Merkwürdig ist vielleicht, dass was schon den Zeus also das regierende Göttergeschlecht betrifft Platon etwas anders behandelt, indem er doch die Möglichkeit stellt es könne wahr sein. — Das folgende „nachdem sie etwa ein Schwein geopfert" bezieht sich wol darauf, dass bei der Einweihung zu den Mysterien ein Schwein geopfert wurde. — Dass, wie etwas weiter unten vorkommt, Hera von ihrem Sohne gebunden worden, ist übrigens nicht homerisch, sondern ein unbekannter Mythos. Nur Suidas berichtet dass dieses beim Pindaros vorkomme, Hephaistos habe auf dem von ihm kunstreich gebildeten Throne die Göttin befestiget, und er fügt hinzu es komme auch in einer Komödie des Epicharmos vor. Dass aber Zeus sie gefesselt ist aus Homeros Il. XV, 18 allgemein bekannt, daher auch Muretus hier lesen wollte ὑπὸ Διός.

S. 102 Z. 15 v. u. weder vom Homeros etc. Hier ist mancherlei Noth in den angeführten Stellen. Denn gleich in der ersten hat unser homerischer Text Ilias XXIV, 525 einen anderen Vers als Platon anführt; doch dieses überlassen wir den homerischen Kritikern, weil die Verschiedenheit auf den Sinn gar keinen Einfluss hat, und haben uns nur an Voss Uebersezung gehalten. Hernach aber findet sich für die Worte, dass Zeus uns ein Spender ist des guten so wie des bösen, bei Homeros nur ταμίης πολέμοιο τέτυκται. Auch darauf kommt uns wenig an; indess ehe ich glaube, dass es sehr künstlich damit zugegangen, wie Hr. Ast erklärt, mag doch immer der Vers nicht homerisch sein, wenngleich hernach noch Homerisches

kommt, nämlich Pandaros aus Ilias IV, 88 figd. Denn das Folgende von der Götter Streit und Entscheidung weiss ich kaum auf Ilias XX. 1—30 zu beziehen. — Dass die Verse des Aischylos aus dessen verlorener Niobe sind, geht aus dem Folgenden hervor.

S. 104 Z. 17 v. u. Götter in wandelnder Fremdlinge Bildung. Aus Homeros Odyss. XVII, 485. Des Proteus Verwandlungen, und nur diese nennt Sokrates hier Verläumdung, sind bekannt aus Odyss. IV, 384. Was aber von Tragödie hier steht, das spielt wahrscheinlich an auf des Aischylos verloren gegangenes Satyrspiel Proteus. Die Verwandlungen der Thetis kennen wir aus Pindar Nem. IV, 60 figd. und einem Fragment aus des Sophokles Satyrspiel Troilos; ausführlicher aus späteren Schriftstellern. — Die Kinder des Inachos, für welche Hera sammelt, sind nicht Söhne, sondern Töchter, wie ganz deutlich aus den Scholien zu Aristoph. Frösche v. 1385 hervorgeht, wenn man auch Valkenaer Verbesserung (Diatr. in Fragm. p. 11) *Νύμφαισιν* nicht annehmen wollte, wie doch Bekker scheint das *παισὶν* von ihm angenommen zu haben, ohne jedoch die Verse wie er abzutheilen. Das Drama, woraus der Scholiast diese Verse anführt, die wol unstreitig den unsrigen nicht etwa ähnlich sind, sondern ganz dieselben, will Valkenaer lieber dem Aischylos zuschreiben als dem Euripides.

S. 106 Z. 11. wie Zeus dem Agamemnon den Traum sendet. Ilias II, 6 figd. — Dass die Verse des Aischylos am Ende des Buches aus dessen Psychostasia sind, welche nach Plutarchos ganz eigen diesen Gegenstand, die Lebensloose des Achilleus und Hektor, behandelte, ist wol sehr wahrscheinlich.

ZUM DRITTEN BUCHE.

S. 107 Z. 20. von diesem Gedicht anfangend. Ohnerachtet Sokrates hier in der Einzelzahl spricht, sind doch die folgenden Stellen aus beiden homerischen Gedichten, nämlich der Reihe nach Od. XI, 488. Ilias XX, 64. 65. XXIII, 103. Od. X, 495. Ilias XXII, 362. 363. XXIII, 100. 101 und Od. XXIV, 6 figd. Ganz untermischt also und ganz ohne Sorgfalt, dass das fast unmittelbar auf einander folgende auch so angeführt werde, also auf die im Gespräche selbst natürlichste Weise.

S. 108 Z. 13. wie der Kokytos und Styx. Diese Namen kommen freilich im Phaidon auch vor; nur nicht so wie es hier getadelt wird, dass sie auch den Guten und Edlen furchtbares mit sich führen. Das dort gesagte ist aber auch hier schon beschützt gleich anfangs, wo Sokrates sagt, wir wollen ersuchen, die Unterwelt nicht so schlechthin zu schmähen. — Bedenkt man aber, wie hier die Hauptsache, dass der Tod den Guten nicht furchtbar sei, schon als etwas abgemachtes angesehen wird: so scheint es wol, als ob hier die früheren Aeusserungen hierüber im Gorgias und Phaidon vornehmlich als bekannt vorausgesezt werden. In Absicht des Wortes *ἀλίβας* bin ich am liebsten dem Plutarchos gefolgt, der es mit *σκελετὸς* zusammenstellt und für ein *ὄνομα ξηρότητος* erklärt. Doch wollte ich Knochenmänner nicht wagen.

Ebend. Z. 1 v. u. nicht zu dichten. Hier hat Platon, wol der Abwechslung wegen und weil es durch blosse Verwandlung des Nominativs in den Accusativ ohne eigentliche Auflösung des Sylbenmaasses geschehen konnte, den Vers in die Rede selbst verflochten. Wie aber Platon statt des Homerischen δινεύεσχ' ἀλύων zu dem in seiner gewöhnlichen Bedeutung gar nicht anwendbaren πλωίζοντ' gekommen ist, dies wage ich nicht zu bestimmen. Nur Heyne's πρωίζειν will mir so wenig zusagen, dass ich unbedenklich lieber den Handschriften folgen würde, welche πλάζοντ' lesen, wenn nicht gar zu deutlich wäre, dass Platon auch hier den Hexameter unversehrt erhalten wollte, was nicht möglich war, wenn er δινευέσχοντα schrieb. Daher ich auch gar nicht glaube aus unserer Stelle schliessen zu dürfen, dass Platon in seinem Homeros irgend etwas anderes gelesen habe als wir. Die Verse sind übrigens aus Ilias XXIV, 10 flgd., so wie die folgenden XVIII, 23. 24. XXII, 414. XVIII, 54. XXII, 100. XVI, 433.

S. 110 Z. 2. den Menschen aber heilsam. Es ist wol nicht ohne künstliche Absichtlichkeit, dass Platon hier nach Reinigung der mythologischen Darstellung, welche sich doch nur Kindern für Wahrheit giebt, und also nur in weiterem Sinne ein λόγος ψευδὴς genannt wird, die erste Andeutung gleichsam einschleichen lässt von einem Rechte der Regierenden, falsches wissentlich für wahres zu geben, indem es gleichsam zum Unterschiede zwischen dem Menschen und den Göttern gerechnet wird, dass dem ersteren die Unwahrheit zur Arzenei dienen könne. Wäre nun die Rede nur davon den Feinden unwahres zu sagen: so haben freilich diese keinen Anspruch auf Wahrheit. Aber schon der Feinde wegen auch Andern die Unwahrheit geben, damit nicht etwa durch Andere den Feinden, was sie nicht wissen sollten, kund werde, ist sehr bedenklich; vielmehr noch auch der Bürger wegen. Und zwar ist es nicht etwa nur das Volk, welches eher könnte den Kindern verglichen werden, sondern auch die Wächter sollen getäuscht werden durch trügliches Loos. Den Aerzten aber wird das Täuschen verboten, da ja doch die Kranken vor Allen pflegen kindisch zu sein. Der Seher aber und der Meister des Baues, mit dem Arzt zusammengestellt in dem angeführten Verse, Odyss. XVII, 383, täuschen schon immer halb unwillkührlich. — Ob aber auch das eben so absichtlich ist, als es freilich dem aufmerksamen Leser auffallen muss, dass hier, wo schon alles sich um die Erklärung der Tugend dreht, eine Erklärung was Besonnenheit sei, als Kanon für die Kritik des Dichters aufgestellt wird, ohne dass die Mitunterredner davon, dass hier ein Theil der Ausgabe beiläufig gelöst werde, Notiz nehmen, das lassen wir dahin gestellt sein. Sokrates deutet wenigstens an, dass dies noch nicht die eigentliche Erklärung der Besonnenheit ist, und Platon wollte sich wol nur die Weitläuftigkeit einer besondern Entschuldigung für diese vorläufige Behandlung der Frage ersparen.

Ebend. Z. 13 v. u. Diomedes sagt. Nämlich Ilias IV, 412. — In der nächsten Anführung aber hat Platon wol aus einer Gedächtnissirrung zwei verschiedene Stellen, Ilias III, 8 und IV, 431, als Eine zusammengefügt. Er konnte aus der ersten Stelle sich mit dem halben Verse begnügen, der Uebersezer musste ihn ganz herübernehmen. — Trunkenbold etc. ist aus Ilias I, 225.

S. 111 Z. 17 v. u. Götter gewinnet Geschenk. Dieser Vers ist

nicht homerisch, auch weiss niemand bestimmt anzugeben wohin er gehört, sondern nur dass er von Vielen für hesiodisch gehalten wird. Wenn man aber bedenkt, wie er hier mitten unter homerischem steht — denn vorher gehen seit den zulezt namhaft gemachten Stellen Verse aus Odyss. IX, 8—11, XII. 342; Ilias XIV, 296 und Odyss. XX, 17, und eben so folgen darauf Erwähnungen und Anführungen aus Ilias IX, 600; XXII, 15—20 und XXIII, 151 — so sollte man fast glauben, Platon selbst habe ihn wenigstens durch einen Gedächtnissfehler für homerisch gehalten, zumal οὐδ' ἰστέον und οὐδ' ἐπαινετέον ganz unmittelbar zusammen gehören.

S. 112 Z. 13 v. u. die ächten Götterstammes sind. Tragische Senare sind diese Verse ohne Zweifel, woher aber ist unbekannt, so auch welches, wahrscheinlich auch tragischen, Dichters Darstellung Platon eben im Sinne hat bei der Fabel vom Theseus und Peirithoos.

S. 115 Z. 15. in dem Bericht des Dichters selbst. Wenn sich jemand wundert, auf eine Dichtart wie die dithyrambische den Ausdrukk Bericht angewendet zu finden, der gebe nur diesmal die Schuld mehr dem Platon als dem Uebersezer. Denn prosaischer und mehr auf das Erzählen gerichtet ist wol das deutsche Wort nicht als das hellenische ἀπαγγελία. Man kann nur sagen, es ist zunächst dem voranstehenden Beispiel von Umbildung des Homeros angepasst, und indem Platon dasselbige auch in Dithyramben nachweiset, will er gleich den ganzen Umfang dieser einfachen Art bezeichnen, in welcher der Dichter allein redet. — Uebrigens würde man wol dem Platon sehr unrecht thun, wenn man dächte, er glaube hier die wesentlichen Differenzen auf dem Gebiet der Dichtkunst nachgewiesen zu haben; wiewol Spätere dieses als Haupteintheilungen aufgestellt haben. Mit Unrecht; denn hierauf konnte es ihm, der hier gar nicht von der Kunst an und für sich reden will, sondern nur von ihren ethischen Wirkungen auch gar nicht ankommen; wenngleich allerdings mit dieser Form auch das ganze Wesen der dramatischen Dichtkunst würde verloren gehen. — So erscheint allerdings wol uns auch im Folgenden die Anwendung, welche von dem Grundsaz der Geschäftstheilung auf die darstellende Kunst gemacht wird, sophistisch. Allein er hat die Sitte und Erfahrung seiner Zeit für sich, und hat nur nicht an den damals nicht gegebenen Fall gedacht, dass einer könnte die Mimik zu seinem ausschliessenden Geschäft und eigentlichen Beruf machen. Es wäre jedoch kein schweres Kunststükk, nach derselben Methode auch für diesen Fall sein Verbot zu rechtfertigen. — Bei diesen Reden aber von der mimischen Poesie wird wol jedem aufmerksamen Leser die Stelle am Ende des Gastmahles einfallen, wo erzählt wird Sokrates habe noch nächtlicher Weile dem Aristophanes bewiesen, dass Tragiker und Komiker nicht sollten getrennt sein, sondern derselbige beides; und Manchem wird vielleicht scheinen jene Stelle mit der unsrigen im Widerspruch zu stehn. Dieses nun möchte ich leugnen. Denn zuerst ist bei uns gar nicht wie dort die Rede von dem was sein soll, sondern was ist. Die Geschäftstheilung freilich soll sein; aber da sie doch nicht ins Unendliche gehen kann, so kann sehr wohl Platon gerade diese Theilung für unrichtig gehalten haben, und eine Erklärung in diesem Sinne liesse sich gut in das hier gesagte hineinfügen. Nur wäre sie hier nicht an ihrer Stelle, da ja Sokrates hier die ganze Gattung verwirft. Und eben so leicht liesse sich

der Beweisführung im Gastmahl die Folgerung anschliessen, dass vielleicht die ganze Kunst nicht viel tauge schon deshalb, weil in der Wirklichkeit in ihr nicht vereinigt gefunden werde, was sich dem Begriffe nach gar nicht trennen lasse.

S. 115 Z. 3 v. u. vielerlei so gut wie eins. Diese Worte nämlich scheinen mir dem Zusammenhange nach noch nicht etwa die Tragödie z. B. als Eines zu sezen und die übrigen mimischen Gattungen als vieles. Denn theils wird dieser Unterschied erst hernach gemacht, theils kann auch wol Sokrates nicht wollen, dass seine Wehrmänner auch nur eine von diesen Gattungen treiben. Sondern das eine ist die Nachbildung der sittlichen Muster, welche ihnen ja allerdings obliegt in der Jugend, wie auch hernach ausdrükklich vorkommt; das Vielerlei aber ist eben das Gebiet der mimischen Dichtung und Darstellung.

S. 118 Z. 16. dem Vortrag angemessene Gesangweise. Man muss allerdings hier wenigstens nicht allein an den eigentlichen Gesang denken, sondern auch an den recitativischen Vortrag der Rhapsoden, ja auch an den der Redner, als welche ja um deswillen auch Unterricht nahmen bei Musikern. Ueberall gab es bei dem lauten öffentlichen Vortrag eine Annäherung an die verschiedenen eigentlichen Harmonien. Vom Gesang im engeren Sinne und seiner instrumentalen Begleitung ist erst weiter unten die Rede.

S. 120 Z. 24. diese beiden Tonarten. Sie beziehen sich nämlich auf die beiden gleichsam entgegengesezten Naturen, von welchen noch in der Folge die Rede ist, die aber auch hier schon Jedem aus dem Staatsmann (Uebers. S. 242 flgd.) hinreichend bekannt sind.

S. 121 Z. 16. dass es etwa drei Arten giebt. Diese drei rhythmischen Hauptgattungen werden nicht namhaft gemacht, sondern nur einzelne Beispiele aus ihnen kommen unten vor. Wenn aber Sokrates sehr bald das weitere auf den Damon aussezt: so wird wol für uns das beste sein dieses gleich hier zu thun. Der Damon aber, an den wir am besten Jeden verweisen können, der sich über die Sache näher unterrichten will, wird unser Boeckh sein. — Platons Absichten hiemit für die Staatseinrichtung sind aber wol ohne alle Erläuterung verständlich.

S. 124 Z. 16 v. u. Dergestalt also . . wirst du die Sitte feststellen. Eine grössere Strenge leuchtet, wenn man unsere Stelle mit dem Phaidros vergleicht, hier überall hervor, theils dadurch dass diese Liebe allein an die Musik angeknüpft wird und nicht einmal zugleich auch an die Gymnastik, theils indem die Geschlechtslust dabei auch nicht einmal so weit geduldet und entschuldiget wird wie dort. Nur schade, dass weiter unten der Sinnlichkeit wieder mehr zugestanden zu werden scheint.

S. 127 Z. 12. dem verwundeten Eurypylos. Hier scheint Platon zwei homerische Stellen mit einander vermischt zu haben. Denn Ilias XI, 638 empfängt nicht Eurypylos sondern Machaon pramnischen Wein von der Hekamede; Patroklos aber kommt erst später hinzu, und es erhellt nicht, dass er sich irgend mit der Heilung des Verwundeten zu thun macht. Den verwundeten Eurypylos hingegen trifft Patroklos erst in demselben Gesang v. 808, und pflegt sein, aber ohne pramnischen Wein.

Ebend. Z. 20. ehe Herodikos sie aufbrachte. Ob gewiss der-

selbe, der auch im Phaidros Uebers. S. 58 als grosser Spaziergänger vorkommt, und im Protagoras Uebers. S. 167 als Meister in Leibesübungen, der aber eigentlich Sophist sei? In der lezteren Stelle heisst er ausdrüklich der Silymbrianer, und wird bestimmt als ein noch lebender aufgeführt, und auch im Phaidros hat es das Ansehn. Hier hingegen hat man kaum Ursache, ihn für einen unmittelbaren Zeitgenossen des Sokrates zu halten. Denn als von etwas ganz neuem wird doch von dieser Art der Heilkunst nicht gesprochen. Der im Gorgias (Uebers. S. 20) erwähnte muss als ein Bruder des Gorgias wol ein Leontiner sein, Arzt aber und Zeitgenosse ist er auch; weshalb schon der Scholiast und nach diesem Heindorf vor der Verwechselung beider warnt, welche Andere begangen haben. Wenn nun nicht dieses im Wege stände, dass auch Galenos nur zwei Herodikos anerkennt, nämlich den Leontiner und den Selybrier: so hätte ich nicht üble Lust, deren drei anzunehmen, den Leontiner als reinen Arzt, den Selybrier als Paidotriben, welchem es aber mehr um Sophistik zu thun war, und den hier erwähnten früheren, welcher als Paidotribe in die Heilkunst gepfuscht. Von der Stelle im Phaidros bliebe dann zweifelhaft, auf welchen von den beiden sie ginge.

S. 128 Z. 21. auf den Phokylides. Die Stelle ist wahrscheinlich nirgend sonst vorhanden, und es ist hier zu wenig angeführt, und das angeführte zu sehr in die Rede verflochten und ihr angepasst, als dass die Sammler der Fragmente auch nur Einen Vers daraus herstellen konnten. Hier scheint es fast, als habe Phokylides gesagt, man dürfe wol, um erst wohlhabend zu werden, die Tugend hintanstellen; sei man es aber einmal, so müsse man sich ihrer befleissigen.

Ebend. Z. 25. dieses treiben solle. Hier habe ich mir herausgenommen, der Deutlichkeit wegen das Gebot des Phokylides ἀρετὴν ἀσκεῖν, worauf unstreitig dies τοῦτο geht, noch einmal zu wiederholen. Hiernach habe ich keinen Anstand genommen, mit Bekker ἢ νοσοτροφία zu lesen, in dem Zusammenhange πότερον τῷ πλουσίῳ τοῦτο μελετητέον ἢ νοσοτροφία. Denn auch die Art, wie Hr. Ast das gewöhnliche ἡ νοσοτροφία vertheidigen will, scheint mir unannehmlich, da ja doch auf keinen Fall auch der wärmste Vertheidiger der νοσοτροφία sagen kann, das Leben habe keinen Werth, wenn man sie nicht übe. Am liebsten aber möchte ich unmittelbar darauf dies ἢ wiederholen, und das γὰρ, welches in vielen Handschriften fehlt, weglassen. Wenigstens habe ich so übersezen müssen, um etwas klares zu geben. Was meine Vorgänger von dem französischen Uebersezer angenommen hatten, πότερον εἰ μελετητέον τοῦτο τῷ πλουσίῳ καὶ ἀβίωτον τῷ μὴ μελετῶντι, ἡ νοσοτροφία τεκτονικῇ μὲν καὶ ταῖς etc. scheint mir schwieriger und kühner. Will man aber ganz mit Bekker lesen, so tritt theils nicht heraus, dass der Saz ein fragender ist, theils auch wird er ironisch, was mir hier nicht herzugehören scheint.

S. 129 Z. 24. auch dem Menelaos. Ilias IV, 218.

Ebend. Z. 5 v. u. die Tragödiendichter und Pindaros. Beim Euripides kommt zwar im Anfang der Alkestis vor, dass Zeus den Asklepios durch den Bliz getödtet, die Ursache aber ist nicht angegeben. Bei Pindaros aber Pyth. III, 55—57 ist sie so angegeben wie hier, und Boeckh zu dieser Stelle lehrt alles genauer.

S. 131 Z. 9 v. u. der Musiker. Jeder erwartet wol hier das vorige Subject. Dieselbigen, welche durch die einfache Musik dahin kommen, der Rechtskunde möglichst entbehren zu wollen, werden auch durch richtigen Gebrauch der Gymnastik dahin kommen, die Heilkunst entbehren zu wollen. Platon will aber nicht, dass wir uns beides Musik und Gymnastik gleichsam parallel denken sollen; sondern nur der durch die Musik schon bearbeitete sollte so auch der Gymnastik nachgehn, und diese Erinnerung konnte wol hier nicht kürzer gegeben werden. — In der Stelle von der Rechtskunde aber wird offenbar der schwierige Saz, dass die Strafe und selbst die Todesstrafe etwas gutes sei für die, welche sie erleiden aus andern Gesprächen, dem Gorgias vornehmlich, als bekannt und erwiesen vorausgesezt.

S. 132 Z. 5 v. u. weichlich gemacht in der Schlacht. Da die Worte μαλθακὸν αἰχμητὴν aus Ilias XVII, 588 genommen sind, so hat sich die Uebersezung auch hier der Vossischen angeschlossen. — Wenn man übrigens diese Stelle von den Wirkungen falscher Musik und die folgende von dem falschen Gebrauch der Gymnastik recht betrachtet: so sieht man, dass die Seele des Ungestimmten nur in dem einen Falle feige wird und in dem andern roh, und man ist versucht oben δειλὴ ἢ καὶ ἄγροικος zu lesen, wenn gleich auch bei Bekker keine Handschrift dieses ἢ hat. Die Uebersezung glaubte es wenigstens ausdrükken zu müssen. Für die Ἀντεραστὰι scheint unsere Stelle das Thema zu sein; und man möchte sagen, sie seien nur eine täppische Ausmalung dieser Darstellung des einseitigen Gebrauchs beider Lehrgegenstände.

S. 134 Z. 11. das möchte einer wol am meisten lieben. Für den ethischen Boden wird hier kurzweg mit dem Begriffe φίλος und φιλεῖν Raum gemacht, und die ganze skeptische Behandlung desselben im Lysis wird im mindesten nicht berükksichtiget. Daraus aber etwa auf die Unächtheit jenes Gespräches zu schliessen, möchte ich nicht verantworten; soviel jedoch wol behaupten, dass wenn gleich das hier gesagte sich sehr leicht entwikkeln lässt aus dem dort zulezt aufgestellten Begriff des Angehörigen, doch irgend eine genauere Hinweisung auf jenes Gespräch sich hier finden würde, wenn es nicht als zu Platons minder bedeutenden Jugendarbeiten gehörig allzuweit schon hinter ihm gelegen hätte, als er diese Bücher schrieb.

S. 135 Z. 1 v. u. die allgemeinen Wächter. Diese Uebersezung von παντελεῖς rechtfertigt sich durch den Zusaz, dass sie sowol die Freunde zu hüten hätten als die Feinde abzuwehren; ihnen untergeordnet also diejenigen, in denen mehr einseitig das θυμοειδὲς oder das φιλομαθὲς dominirt, und welche nur zu einem von jenen beiden, also auch immer nur auf untergeordnete Weise gebraucht werden können. — Es wäre vielleicht gar nicht übel gewesen, wenn einer von denjenigen, welche über die Erziehung der Fürstensöhne mehr des geistigen Spieles als der wirklichen Anwendung wegen philosophirt haben, diese Stellen hier zum Grunde gelegt hätte.

ZUM VIERTEN BUCHE.

S. 141 Z. 10 v. u. sich für sich allein. Herr Ast hat gewiss Recht, wenn er behauptet, dass das ἄν des Stephanischen Textes — mit und ohne καὶ — keinen rechten Sinn giebt, indem dadurch alles hypothetisch gestellt wird, was in der Voraussezung liegt, und dass man daher, wie auch Bekker thut, αὖ lesen muss. Allein auf den Ficin, der freilich auch αὖ gelesen hat, möchte ich mich, was den Sinn betrifft, nicht berufen; denn diesen scheint er mir völlig verfehlt zu haben. Theils ja ist wol nicht möglich εὐδαιμονεῖν transitiv zu fassen, theils ist Ficins Meinung, das Subject zu ändern, als ob es hiesse, die Wächter wenn schlecht, stürzten die Stadt ins Verderben, wenn hingegen gut, könnten auch nur sie allein den Staat glükklich machen. Dem ist aber nicht so, sondern φύλακες μὴ ὄντες ἀλλὰ δοκοῦντες sind das Subject des ganzen Sazes der lezten Hälfte eben so gut als der ersten. Daher kann nun der Sinn kaum ein anderer sein, als dass wenn die Stadt zu Grunde gegangen ist, niemand anders mehr da ist, der sich wohlbefinden könne als eben sie, und dass sie also versuchen müssten, sich für sich allein einzurichten, wodurch eben beiläufig die Verkehrtheit einer solchen Selbstsüchtigkeit der Gewalthaber soll ins Licht gestellt werden.

Ebend. Z. 6 v. u. allgemeinen Volksfeste. Man muss sich hier, um den Ausdrukk ganz treffend zu finden, erinnern, dass es solche Versammlungen gab, wohin aus allen griechischen Staaten Theilnehmer zusammenströmten, und die politische Besonderheit ganz zurükktrat.

S. 143 Z. 15 v. u. wie es im Spiel heisst. Die Scholien sagen, πόλεις παίζειν sei eine Art des Brettspiels; dasselbe sagt Suidas. Somit muss man die Worte τὸ τῶν παιζόντων auf πόλεις beziehn; der Stellung nach sollte man eher glauben dass sie auf πόλις gingen. Die Anspielung wäre indess sehr nüchtern, wenn sie bloss auf den Namen ginge, und wir sollen wol wenigstens dieses mit hinzudenken, dass nun auch gewiss hier gleichwie auf Einem Brette, zwei Partheien gegen einander sein würden wie es bei dem Spiele war. — Kurz darauf sind die Worte „in welchem sie steht" ein Zusaz, den sich die Uebersezung erlaubt hat, um desto sicherer den Unterschied auszudrükken zwischen εὐδοκιμεῖν, und der von Andern, aber wie mir scheint mit Unrecht vorgezogenen Lesart δοκεῖν.

S. 144 Z. 10. als eine genugsame und als Eine. Diese ganze Stelle erinnert sehr bestimmt an die im Staatsmann (Uebers. S. 213 — 216) geführten Untersuchungen über das grosse und kleine im Verhältniss zum angemessenen, welche hernach im Philebus aus einem tieferen Grunde und in einem allgemeinen Zusammenhang entwikkelt sind, hier aber ihre unmittelbare Anwendung finden auf den Staat als Grösse, indem die Formel für sein natürliches Maass aufgestellt wird. Ja ich möchte unbedenklich behaupten schon um dieser Stelle willen, dass die Republik nicht etwa könne vor dem Staatsmann geschrieben sein, sondern nur umgekehrt.

Ebend. Z. 9 v. u. Am richtigsten wäre das wol. — Schon an

diesem leichten Zugeständniss, da der Saz doch so ganz paradox ist, wird wol jeder Anstoss nehmen. Zunächst aber geht das Zugeständniss nicht auf das einzelne Beispiel, sondern vielmehr darauf, dass bei rechter Unterweisung alles hier übergangene von selbst werde richtig gefunden werden. Dann aber liegt auch der Vorsaz im Hintergrunde, eben dieses übergangene hernach weiter zu erkunden und zu entwikkeln. Doch glaube ich kaum, dass Platon einen so auffallenden und angefochtenen Punkt würde auf diese Art zuerst zur Sprache gebracht haben, wenn diese Theorie seinen Lesern etwas ganz neues gewesen wäre; die Natürlichkeit des Gesprächs wäre zu sehr verlezt worden, wenn die Theilnehmer über die erste Erwähnung eines so ungeheuern und ganz unbekannten so leicht hingegangen wären. Darum ist mir schon hieraus wahrscheinlich, dass über diese Theorie aus der Schule war geschwazt worden, und dass sie ziemlich allgemein bekannt war, vielleicht schon lange ehe Platon dieses Werk verfasste.

S. 145 Z. 5. es ehre den Gesang. Aus Odyss. I, 351. 352. Wenngleich Platon anstatt unseres *ἐπικλείουσ'* wol nur frei aus dem Gedächtniss *ἐπιφρονέουσ'* schreibt, habe ich doch nicht geglaubt, auch von der Vossischen Uebersezung abweichen zu müssen. — Diese Stelle übrigens von der Gefahr in der Musik zu neuern ist oft unter den Zeugnissen für das Spartanisiren des Platon oft aber auch mit besonderem Ruhm und Lobe angeführt worden. Auch jezt lohnte es wol auf mancherlei Weise beherzigt zu werden von denen, welche als ob das etwas geringes wäre, bald so bald anders aus geringen Absichten und kleinen Ursachen zu neuern streben in der Musik des öffentlichen Lebens sowol als der öffentlichen Erziehung, und in der That nicht nur neue Gesänge sondern neue Weisen aufzubringen, alte aber und wohl bewährte bei Seite zu schieben suchen.

S. 148 Z. 2 v. u. scheint mir in ihr. Das *ἐν αὐτῷ* des Bekkerschen Textes weiss ich nicht worauf ich beziehen soll. Sowol das folgende *δοκεῖ μοι ἡ πόλις* als auch das vorhergehende *ὅ τι ἂν αὐτῶν εὕρωμεν ἐν αὐτῇ* beides scheint auch hier *ἐν αὐτῇ* zu fordern. Da sich nun dieses unter andern Bekkerschen Handschriften auch in dem trefflichen Münchner Codex findet, so trage ich kein Bedenken Gebrauch davon zu machen.

S. 149 Z. 17. über irgend etwas von dem in der Stadt. Bei dieser Unterscheidung wird wol jedem aufmerksamen Leser der erste Alkibiades einfallen. Mir aber wenigstens nicht als eine Untersuchung, welche vorausgesezt wird um das hier gesagte zu verstehen, sondern vielmehr als ein Machwerk, welches diesen leicht zu handhabenden Gedanken aufgegriffen hat, und worin er in Verbindung mit einigen ähnlichen zu Tode gejagt worden ist.

S. 150 Z. 7. dass durch die Andern etc. Auch auf die einzelne Seele sieht dieses zurükk, indem es auch in ihr einzelne unbedeutende *καρτερίας* giebt, um welcher willen sie doch nicht den Ruhm davon trägt eine tapfere zu sein.

Ebend. Z. 16. die Tapferkeit sei eine Bewahrung und Aufrechthaltung. Bisweilen schien es doch das räthlichste, ein Wort wie hier *σωτηρία* zuerst durch zwei verwandte zu übertragen, dann aber nur eines davon beizubehalten und dem Leser zuzumuthen, was er bei diesem sonst nicht mitdenken würde, diesmal aus dem andern hinein zu ziehen. —

Uebrigens wird nun hier derselbe Gegenstand behandelt, welcher zuerst im Protagoras mit angeregt und dann im Laches weiter durchgesprochen war. Fragt man sich nun, ob wol nach dieser kurzen aber mit einer tüchtigen Erklärung abschliessenden Entwikkelung des Begriffs, jene versuchweise verfahrenden und zu einem solchen Ende nicht gedeihenden Gespräche noch können aus Platons Feder geflossen sein: so glaube ich wird das niemand bejahen wollen. Nicht als ob nicht nach einer bestimmten Erklärung noch könnten skeptische und polemische Untersuchungen über andere Erklärungen nachgebracht werden; ja sogar können diese recht gut dem Anschein nach ohne Resultat endigen, eben weil das wahre von der Sache schon anderweitig aufgestellt worden ist. Aber die Enthaltsamkeit, von dem falschen und ungenügenden was bestritten wird auch gar nicht einmal auf das wahre, was schon bestimmt ausgesprochen worden ist, hinüber zu schauen, wäre nicht nur unnatürlich, sondern müsste sogar verwirrend werden. Hiezu kommt noch, abgesehen von dem allgemeinen Charakter jener Werke mit diesem verglichen, dass in einer späteren Bearbeitung des Gegenstandes der hier angedeutete Unterschied zwischen bürgerlicher Tapferkeit und Tapferkeit in einem höheren und allgemeineren Sinn — denn was könnte man anders sich als zweites Glied denken — nothwendig hätte müssen weiter ausgeführt und genauer bestimmt werden. So liesse sich noch gar manches anführen, allein demonstriren lässt sich dergleichen doch auch nur wieder im ausführlichen Gespräch. Nur zweierlei sei hier noch angedeutet: Erstlich dass sich in dieser Beziehung keine Trennung machen lässt zwischen dem Protagoras und dem Laches, als ob jener allenfalls auch könne später sein als die Republik, dieser aber müsse für unächt gehalten werden. Denn einmal gilt alles gesagte eben so gut vom Protagoras allein als von beiden zusammen; und dann würde auch ein Nachahmer, wenn er nicht den Laches früher geschrieben hätte, als Platon die Republik herausgegeben, doch auch auf die hier niedergelegte Behandlung des Begriffs haben Rükksicht nehmen müssen. Zweitens dass auch die am Ende hingeworfene Anerbietung die Sache noch weiter zu erörtern nicht kann auf jene Gespräche bezogen werden, die alsdann auf jeden Fall die hiesige Erklärung mussten zu Grunde legen. Sondern dies sieht mehr einer Anerkennung der von dem bis dahin üblichen ganz abweichenden Form der hier aufgestellten Erklärung ähnlich, ohne irgend ein bestimmtes Versprechen oder auch nur Vorhaben in sich zu schliessen, zumal auch im Laches schon einigermassen ein Grund zu dieser Erklärung gelegt ist durch das, was dort in Bezug auf die Tapferkeit von dem Wesen der Tugend überhaupt gesagt ist. So wie auch die Andeutung, dass es über die bürgerliche Tapferkeit hinaus noch eine andre giebt, schon dort bevorwortet ist, wenn doch der Widerstand gegen die Lust auch der Tapferkeit angehören soll.

S. 151 Z. 11. so wie auch die thierische. Wenn man hier das ὀρθὴν δόξαν beibehält: so muss man auch annehmen, dass Platon von der ächten Tapferkeit noch dreierlei unterscheiden will, nämlich eine dem Inhalt nach eben so richtige Vorstellung und Bestrebung, der aber aus mangelnder Bildung die Dauerhaftigkeit fehlen wird, und dann die beiden von der vorigen ganz verschiedenen, der thierische Muth und der sklavische. Denn den Thieren gewiss, aber auch den Sklaven nach alter Ansicht kann

keine ὀρθὴ δόξα zukommen. Ficin und ihm folgend auch die älteren deutschen Uebersezungen lesen hingegen statt ὀρθὴν das αὐτὴν, was auch im Bekkerschen Apparat vorkommt, und dann freilich kann man die thierische und knechtische als die beiden Arten jener selbigen περὶ τῶν αὐτῶν δόξα, welche noch ausser der ächten Tapferkeit vorhanden sind, ansehn. Allein hiegegen und eben deshalb auch gegen jenes αὐτὴν spricht schon das zur Genüge, dass auch der thierische Muth von der wahren Tapferkeit dann nur durch die fehlende Bildung unterschieden würde. — Uebrigens durfte das in den Thieren der Tapferkeit ähnliche hier nur so beiläufig erwähnt werden, weil auch im Laches schon davon gehandelt ist.

S. 151. Z. 6 v. u. stärker als er selbst pflegen sie ihn - - - zu nennen. Unter allem was sich hier in den Handschriften findet, scheint mir doch das beste Bekker gewählt zu haben, wenn auch das καλοῦντες nur in der einzigen Münchner Handschrift steht; denn sehr leicht nimmt man sich aus σωφροσύνη den σώφρων heraus, wobei die Uebersezung etwas nachgeholfen hat, und es wird niemanden befremden, dass nach einem solchen Saz das ursprüngliche Subject gleich wieder eintritt. Herr Ast, welcher sich ohne Autorität aus φαίνονται und λέγοντες ein φάσκοντες bildet, muss den Saz mit dem vorigen verbinden, und dagegen ist viel zu erinnern. In dem folgenden ὁ αὐτὸς - - - προσαγορεύεται habe ich mir auch einen erläuternden Zusaz in der Uebersezung erlaubt. — Uebrigens wird hier wol niemand die Anspielung auf die im Charmides besprochenen Erklärungen verkennen, so dass überflüssig wäre dies noch weiter auszuführen. Und wie diese Erklärung auch der Aristotelischen Unterscheidung zwischen σωφροσύνη und ἐγκράτεια zum Grunde liegt, leuchtet wol gleichfalls von selbst ein.

S. 153 Z. 14. denn offenbar ist diese doch die Gerechtigkeit. Dies kann freilich nur so leicht bejaht werden, wenn man schon einig darüber ist, dass in dieser Viertheilung der ganze Begriff der Tugend erschöpft sei. Dies ist aber eine blosse Voraussezung, die auch schon allen früheren ethischen Gesprächen zum Grunde liegt, und hier ebenfalls nicht anders erwiesen wird, als durch die Construction selbst. Ueber diese Methode aber, als die ihm gewöhnliche, und über die Bedingungen ihrer Zulässigkeit hat sich Platon schon hinreichend erklärt. Es kommt also nur darauf an, wie jedem die Richtigkeit der doppelten Zweitheilung einleuchtet, um sowol von der Vollständigkeit der Eintheilung sich zu überzeugen, als auch den allgemeinen Begriff der Tugend, und in welchem Verhältniss sie Eines ist und Vieles, mit Platon übereinstimmend bei sich festzusezen.

S. 154 Z. 10 v. u. wie er Einer ist. Nicht übel ist freilich das ἕν, welches Herr Ast vor ἕπραττε aus dem Stobaios einschaltet. Allein es hat zu leicht aus früheren Stellen können als Erklärung eingeschoben werden, und die Uebersezung konnte es durch die Stellung ersezen.

S. 155 Z. 11. alles andere hiernach umgestellt. Nämlich statt Werkzeuge und Lohn zu vertauschen, soll der Leser nun sezen, und einer also zweierlei Werkzeuge braucht und zweierlei Lohn einnimmt. Solche den mathematischen Formeln an Kürze gleichende Ausdrükke, deren Platon viele in Uebung gebracht, muss man für dergleichen Auseinandersezungen wohl aufbewahren und auch in unsere Sprache übertragen. Ficin scheint

wie die Münchner Handschrift gelesen zu haben ἢ πάντα τἆλλα τά γε τοιαῦτα, was aber einen ganz anderen Sinn giebt, und nur eine unnüze Häufung herbeiführt. Wogegen freilich das μεταλλαττόμενος des Cod. Ξ hier eben so gut stehn könnte als das μεταλλαττόμενα des Textes.

S. 156 Z. 9 v. u. durch ein solches Verfahren. Ohne hier, wo es nur ungehöriger Weise geschehen könnte, auseinander sezen zu wollen, wie sich Platon die genauere aber weitere und grössere Methode gedacht habe, auf die er hier hindeutet, haben wir zunächst nur abzuwehren, wenn etwa jemand hieraus schliessen wollte, es möchten Werke, welche wir theils früher theils unmittelbar vor dem Staat hergehen liessen, nach dieser vollkommneren Weise gebaut sein, welche nur Platon hier noch nicht in seiner Gewalt gehabt, und dass deshalb die Bücher vom Staat früher geschrieben wären, als etwa der Phaidon und Philebos, und vielleicht noch andere. — Nur nicht der Phaidros, denn die dortige Behandlung der verschiedenen Seelenthätigkeiten wird wol jedem ganz jugendlich erscheinen gegen diese hier. — Allein Platon redet hier nicht von diesem reineren und genaueren Verfahren als einem das ihm fremd sei; vielmehr deuten seine Ausdrükke darauf, dass er überzeugt gewesen es wohl inne zu haben. Es wäre aber höchst sonderbar glauben zu wollen, dass Platon als er die Bücher vom Staate schrieb nicht schon seine ganze Wissenschaft sollte in seinen mündlichen Vorträgen entwikkelt haben. Seine eigentlichen Schüler also verstanden ihn auch hier ganz, und wussten wo die vollkommnere Methode einheimisch sei; die blossen Leser aber wollte er doch stacheln, und sie darauf hinweisen, dass solche Inductionen zwar einmal aufgestellt eine lebhafte Ueberzeugung hervorrufen, dass sie aber den Gegenstand nicht wissenschaftlich erledigen können, weil das so behauptete nicht im allgemeinen Zusammenhang aller Erkenntniss entwikkelt und der Gedanke also auch nicht in seiner wissenschaftlichen Entstehung verstanden wird. — Der allgemeine Zusammenhang ist aber immer wieder der des Seins in seiner Ganzheit, oder der Natur, und die Andeutung ist also unverkennbar, dass nur auf diesem Wege streng eingesehen werden könne, dass und warum der menschlichen Seele jene drei Thätigkeiten zukommen.

S. 157 Z. 13 v. u. dass dasselbige zugleich in demselben Sinne. Auch hier ist an Einem Beispiele der Schlüssel für fast alle Antilogien des Parmenides hingeworfen; so dass wenn jemand annehmen wollte, der Parmenides sei nach der Republik geschrieben, seine Absicht kaum eine andere gewesen sein könnte, als zu zeigen, wie vielerlei solche schon abgeurtheilte scheinbar widersprechende Aussagen könnten aufgestellt werden.

S. 159 Z. 2. Ist nun wol etc. Zwei sehr glükkliche von Bekker aufgenommene Verbesserungen sind in dieser Stelle das ἢ οὔ λέγομεν und das ἢ καὶ ἑνὶ λόγῳ. Die erstere hat schon Herr Ast wie es scheint aus Ficins Uebersezung herausgesehen, die andere zuerst Schweighäuser zum Athenaios (Animadv. T. II. p. 362), er sagt „ex Platonis Codicibus nonnullis," aber weder in dem Bekkerschen Apparat noch in dem der Bipontina findet sich eine Spur davon.

Ebend. Z. 8. wegen Zugesellung der Vielheit. Die Kürze, mit welcher hier diese Sache behandelt wird, beweiset auf eine fast unwidersprechliche Art, dass hier alle jene Gespräche vorausgesezt werden, welche

die μετοχὴ behandelt haben. Dasselbe gilt von der bald folgenden Stelle, welche den Unterschied feststellen will zwischen wirklichen Gattungsbegriffen und solchen, welche nur Beschaffenheiten oder Verhältnisse aussagen. Hier werden Schwierigkeiten beseitigt und Missverständnisse abgeschnitten, dergleichen im Parmenides, im Euthydemos und anderwärts waren erregt worden.

S. 161 Z. 13. das denkende und vernünftige. Auch hier schien es nicht möglich aus dem Zusammenhange her das λογιστικὸν mit gleicher Kürze zu bezeichnen. Was sich aber auch in der Urschrift nicht unmittelbar aus dem Ausdrukk ergiebt ist, dass hier offenbar ἐπιστήμη und ὀρθὴ δόξα zusammengefasst werden sollen und zwar ebensowol im theoretischen Sinne als im praktischen. Lezteres war nur hervorgehoben worden wegen des offenbaren Widerstreites gegen die leidentlichen Zustände. Dieser Widerstreit lässt sich auf der theoretischen Seite zwar auch, aber nicht in gleicher Kürze und Augenscheinlichkeit darlegen.

Ebend. Z. 26. beim Scharfrichter. Da hier Bekker mit so überwiegender Autorität δημίῳ lieset, so wird wol das Wort δημεῖον ohne weiteres aus den Wörterbüchern verschwinden können. — Uebrigens könnte die Argumentation, zu deren Behuf diese artige Erzählung beigebracht wird, und mit ihr die ganze Eintheilung in dem Grunde, aus welchem sie abgeleitet worden ist, bestritten werden durch die Instanz, dass auch die Begierden selbst oft untereinander im Streit liegen, und also nach demselben Grundsaz auch das ἐπιθυμητικὸν nicht eines sei. Platon würde aber einen Unterschied machen zwischen jenem Widerstreit und diesem, indem dieser sich nur auf die Zeit beziehe, wesentlich aber alle Begierden einander bejahten und zusammenstimmten, keine hingegen sich zu einer andern verhielte wie sich der θυμὸς zu allen verhält.

Ebend. Z. 1 v. u. dass man etwas nicht thun solle. Unbedenklich bin ich hier Bekkern gefolgt. Denn da das μὴ δεῖν von so vielen Handschriften verfochten wird, kommt wenig darauf an, ob einer oder keiner das ehemalige ἀντιπράττειν ertheilt; denn dies kann jeder selbst verfügen. Aus der alten Lesung aber scheint mir nicht möglich, einen richtigen Sinn auf richtige Weise zu entwikkeln. — Um das folgende so fest hin zu sagen, dass der Eifer sich nicht erheben werde gegen einen, der uns mit Recht Hunger und Frost und dergleichen auflege, musste auch schon dafür gesorgt sein, dass Einwendungen wie die des Kallikles und Anderer sich nicht mehr herauswagen dürfen.

S. 163 Z. 1. oben schon irgendwo. Im dritten Buche S. 111 Z. 20 der Uebers.

S. 166 Z. 17. das gesunde bewirkt doch Gesundheit. Auch hier habe ich müssen den Gleichklang von einer Seite aufgeben und für νοσώδη ungesundes sagen, um unserm Sprachgebrauch nicht zu nahe zu treten. Wenn aber jemanden die Parallele mit Rechtthun und Gerechtigkeit bewirken nicht recht einleuchten will, der ergänze sich nur, dass unter gesundem und ungesundem doch nichts anderes verstanden werden kann, als was man von nüzlicher oder schädlicher Beschaffenheit zu sich nimmt oder vornimmt.

ZUM FÜNFTEN BUCHE.

S. 168 Z. 16. weil ich gesagt hatte, Was doch. Das ἔτι, was Bekker in den Text gesezt, wird zwar von fast allen seinen Handschriften angegeben. Ich weiss aber nichts daraus zu machen, und zwar weder mit der Hülfe, die Herr Ast anbietet — nämlich zu lesen ἔτι ἐγὼ εἶπον, ὅτι τί μάλιστα; — noch ohne dieselbe. Denn das ἔτι kann doch immer nur die Wiederholung derselben fragenden Worte andeuten, aber in etwas anderem Sinn; denn die zweite Frage kann nur heissen, Warum eigentlich wollt ihr mich nicht loslassen? Dieses nun thun und noch dazu besonders darauf aufmerksam machen ist eine gar zu spielende Ziererei. Nicht als ob dergleichen nicht auch sonst und in ganz unbezweifelten platonischen Schriften vorkäme; aber ohne Noth hineinbringen möchte ich so etwas nicht. Nun aber giebt die gewöhnliche Schreibung, wenn man sie nicht als Frage liest, sondern als Zusaz zu dem ἢ δ' ὅς einen ganz bequemen Sinn, bei dem ich mich beruhigt habe. — Gleich darauf habe ich mich genöthigt geglaubt, εἶδος durch Theil zu übersezen, ohnerachtet sonst Platon εἶδος und μέρος genau zu unterscheiden pflegt. Ein Theil der Rede ist es auch immer nur, den Sokrates unterschlagen zu wollen beschuldiget wird. Das aber lässt sich zur Noth rechtfertigen, dass die Gesezgebung über Weiber und Kinder eine Art ist dem Staat eine bestimmte Beschaffenheit zu geben und zu erhalten, und zwar nicht die schlechteste Art, wiewol hiezu auch wieder ἐλάχιστον nicht passt.

S. 169 Z. 17. Gold zu finden. Eine sprichwörtliche Redensart, eigentlich Gold zu schmelzen, allein dies hätte den Sinn nur verdekkt, dem unser nur als modern verwerfliches Goldmachen näher gewesen wäre, welches aber wieder den Ursprung verstekkt hätte. Es wurde von denen hergenommen, welche einst einem leeren Gerücht glaubend auf den Hymettos auszogen in der Meinung, mit leichter Mühe sich viel Gold anzueignen, und hernach ausgelacht wurden. Also glaubst du, dass sie gekommen sind um getäuscht in ihren Erwartungen wieder abzuziehen.

S. 170 Z. 8. Ich will aber die Adrasteia anflehn. Dieselbe Göttin, die auch Nemesis heisst, und als eine von den Moiren Atropos. Sie war die Rächerin des Todtschlags besonders und selbst des unvorsäzlichen, welches vornämlich zum Verständniss der folgenden Worte zu wissen nöthig ist.

S. 171 Z. 10 zuerst bei den Kretern. Aelian Nat. Hist. III. 38 sagt von den Athenern πρῶτοι ἀπεδύσαντο καὶ ἠλείψαντο, da doch auch Platon schon im Theätet (Uebers. S. 156) es als etwas dem athenischen Manne fremdes wohl aber lakedaimonisches darstellt, sich auf den Fechtschulen zu entkleiden. Eben von den Lakedaimoniern sagt auch Thukydides, dass sie die gymnastische Entkleidung zuerst eingeführt hätten. — Kurz nach dieser Stelle ist das Uebergewicht der Zeugen für das von Bekker aufgenommene σπουδάζει so gross, dass kein Bedenken dagegen statt finden kann. Der Infinitiv, den Stephanus giebt, würde dem γελωτοποιεῖν

entsprechend mit unter das Particip ἐπιχειρῶν zu stellen sein; und da sich dies so sehr leicht darbietet, so ist auch unstreitig der bis jezt gewöhnliche Text hieraus entstanden, wogegen schwieriger ist, dass der Saz das Gegenstükk bildet zu dem ὃ γελοῖον ἡγεῖται. Die Uebersezung hat dieses lezteres möglichst auszudrükken gesucht.

S. 173 Z. 1. irgend ein Delphin etc. Die Anspielung auf die Erzählung vom Arion wird hier wol niemanden entgehn. — Gleich darauf denke ich nur, dass da Sokrates die Gegner, welche er vorher redend einführte, nun seinerseits selbst anredet, auch das antwortende Offenbar von ihm selbst in ihrem Namen gesprochen ist, nicht aber vom Glaukon. Sokrates bricht aber nun gleich das fingirte Gespräch mit jenen wieder ab, um sich über die Methode mit Glaukon weiter zu besprechen.

S. 176 Z. 15 v. u. des lächerlichen unreife Frucht. Das poetische wird hier wol Keinem entgehen. Wir wissen aber aus Stobaios, dass der Ausdrukk Pindarisch ist. Das genauere am besten bei Boeckh Fragm. 227. — Uebrigens bestätigt diese ganze Stelle wol auf das klarste die Meinung, dass über diese Erziehungslehre, die mit der gesammten Behandlung des weiblichen Geschlechtes auf das genaueste zusammenhängt, mancherlei Spott schon muss getrieben worden sein, ehe Platon die Republik schrieb. So wie man auch überall die Voraussezung durchblikken sieht, über welche nur allerdings hier nicht ausführlich verhandelt werden konnte, dass der Anblikk der entkleideten aber in kunstgerechten und auf sittliches abzwekkenden Bewegungen begriffenen Frauen in den Zuschauern bei richtiger Erziehung und Bildung keine unordentliche Wirkung auf den Geschlechtstrieb hervorbringen werde, welche die gesezlichen Schranken durchbräche.

S. 178 Z. 1. so dass sie den Gesezen etc. Platon will hier unstreitig zweierlei als verschieden bezeichnen, welches von einander schon durch die Form zu unterscheiden fast überall gefordert wird, wo nicht blosse Willkühr herrscht, was aber doch sehr schwer und fast nie ohne Streit in der Ausübung auseinander zu halten ist. Das eine sind nämlich administrative Anordnungen, welche nur auf die Ausführung schon bestehender Geseze abzwekken, wodurch also den Gesezen nur Folge geleistet wird, und hieher gehören denn auch dem Begriff nach alle richterlichen Entscheidungen; das andere sind eigentliche Handlungen der Gesezgebung, wodurch Verhältnisse im Staate bestimmt werden, in denen aber derselbe Geist soll zu erkennen sein wie in dem ganzen Körper der schon bestehenden Geseze, so also dass diese darin nachgebildet werden. Dass aber auch jedes von beiden solle andern Personen aufgetragen werden, davon weiss Platon nichts, welches aber freilich auch nichts beweisen kann für Zustände, die mit dem hier beschriebenen ganz und gar keine Aehnlichkeit haben.

S. 180 Z. 21. die Zeit der grössten Stärke im Laufen. Aus dem Zusammenhange geht hervor, dass dies das fünf und zwanzigste Jahr sein muss, wenn doch der Mann dreissig Jahr erzeugen soll und nur bis zum fünf und funfzigsten. Ohnerachtet nun Viele in weit späteren Jahren bei den öffentlichen Spielen den Sieg im Laufe davon getragen haben, wird doch dieser Termin hier als etwas allgemein angenommenes aufgestellt, und muss also aus der allgemeinen Erfahrung derer entnommen sein, welche diese Leibesübungen nicht als Meisterschaft um des Sieges willen trieben,

sondern um der Uebung willen. Indess ist dieser scheinbare Widerspruch gegen anderwärts her bekanntes wahrscheinlich die Ursache, dass Ficin und nach ihm auch die früheren deutschen Uebersezer die ἀχμὴ δρόμου hier in einem uneigentlichen Sinne vom raschen Jugendfeuer genommen haben, worin ich ihnen jedoch nicht beitreten kann.

S. 181 Z. 22. Dieses also - - - ist die Gemeinschaft etc. Der Uebersezer enthält sich aller Kritik dieser Einrichtung und aller Vergleichung derselben mit mehr oder weniger verwandten Theorien als nicht für sein Geschäft gehörig. Nur darauf möchte er aufmerksam machen, wie häufig ganz vergessen worden ist, dass Platon diese Gemeinschaft nur gestiftet für die regierende Klasse, keinesweges aber auch für die erwerbende. Daher ist auch hier, da in dieser Klasse nur wohlgemässigte Naturen anzutreffen sind, nur die Rede davon, auf welche Weise die bessere Frau soll dem besseren Manne zugeführt werden, nicht aber, wie im Staatsmann, wo von den Bürgern und ihrer Erzeugung im allgemeinen gehandelt wird, von der richtigen Vermischung der Naturen. Daher kann ich auch nicht anders glauben, als dass die dortige Theorie der hiesigen vorangeht und zum Grunde liegt, und auch aus dieser Ursache kann ich mir nicht vorstellen, dass unsere Bücher früher geschrieben seien als der Staatsmann.

S. 184 Z. 18 v. u. indem wir ihnen die Uebung etc. Ohne entscheiden zu wollen geht die Uebersezung hier zwischen den verschiedenen Lesarten durch, denen sie allenfalls allen gerecht ist, die aber alle den Sinn, und ein anderer ist doch nicht zu finden, wie es scheint ohne Noth dunkel ausdrükken. Doch scheint wenn man sich einmal mit Ast und Bekker für ἀνάγκην entschieden hat ἐπιμελείας und ἐπιμέλειαν beides leichter zu sein als das von Bekker vorgezogene ἐπιμελείᾳ. — Dass aber eine allgemeine Verbrüderung zu Schuz gegen andere Einzelne aber nicht zu Trus gleich als Zwekk der gemeinsamen Leibesübungen aufgestellt wird und also gesezlich gemacht, war weislich gethan, um den Reiz zu Beleidigungen um so mehr aufzuheben, als jeder Gelegenheit hatte die Kräfte des Andern kennen zu lernen; aber es gehörten dazu auch die öffentlichen Spiele durch welche der Wetteifer eine edle Befriedigung fand.

S. 188 Z. 4. auch umsonst lassen. Darin liegt also dass der Staat gar kein Interesse dabei haben kann irgend etwas vorzukehren, damit ein solcher nicht vom Feinde in die Knechtschaft verkauft werde. Dies bleibt als einzige Regel für eine so grosse Verschiedenheit der Fälle unmenschlich genug, wenn auch die Weiber und Kinder von solchen in Platons Staat immer noch Männer und Väter genug behielten. Zumal er uns bald selbst sagen wird, es zieme sich nicht für Hellenen einander zu Knechten zu machen oder zu haben.

Ebend. Z. 5 v. u. dem Hesiodos. Dieselbe Stelle aus Ἔ. κ. Ἡ. v. 120—122 hat Platon auch schon im Kratylos 398 a. Uebers. S. 34 angeführt, dort wie hier mit einer Abweichung von dem Text unserer Ausgaben, durch welche das ἀλεξίκακοι gewonnen wird. Nur in unserer Stelle schreibt er τελέθουσι, wo im Kratylos καλέονται steht, ohne dass die uns bekannt gewordenen Handschriften bestrebt gewesen wären, hierin eine Gleichförmigkeit hervorzubringen. Doch ist die Uebersezung nicht so mühsam gewesen, diese unbedeutende Verschiedenheit bemerklich machen zu wollen.

S. 189 Z. 16. Also auch selbst etc. Der Infinitiv geht hier, ohne dass Sokrates sich an die Unterbrechung durch die Antwort kehrt, auf das vorhergehende ἐθίζειν „zur Sitte machen“ zurükk, und dies lohnte schon einmal genau nachzubilden.

S. 190 Z. 8. Krieg und Fehde. Letzteres schien hier der beste Ausdrukk für στάσις. Denn Aufstand oder Aufruhr will es gar nicht thun, da doch von einem Verhältniss zwischen verschiedenen Staaten die Rede ist. Ueberwiegend aber ist Fehde immer gebraucht worden vom feindseligen Verhältniss einzelner kleiner Mächte innerhalb desselben Volks; und wenn es freilich auch von bewaffneten Partheiungen in einer und derselben Stadt und Landschaft gebraucht werden kann, so gilt dies gerade von στάσις auf dieselbe Weise.

S. 192 Z. 6. der ganzen Brandung. Hier war ein Wortspiel mit δύο κύματε und τριχυμία nicht wiederzugeben, und die Uebersezung muss zufrieden sein, wenn es nicht sehr vermisst wird. Wolf und Fehse haben genauer sein wollen; aber indem sie dabei weitläuftig geworden, ist das richtige Verhältniss der Theile in der Rede verloren gegangen; und dies ist für ein so leichtes Spiel ein zu hoher Preis.

S. 198 Z. 11 v. u. Etwa dasselbe. Es ist wol offenbar, dass diese ganze Darstellung zwar so für sich besteht, dass sie ausdrükklicher Berufung auf anderes entbehren kann, doch aber ihr volles Licht erst dadurch erhält, dass sie den Leser nöthiget sich alles wieder zu vergegenwärtigen, was in früheren Gesprächen vom Theaitetos an über diesen Gegenstand verhandelt ist.

S. 199 Z. 7 v. u. jener Schaulustige. Herr Ast hat die Worte ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ schon als ein offenbares Glossem verworfen, wodurch ὁ χρηστὸς erklärt und auf das vorige zurükkgewiesen werden soll. Ja wenn das καὶ nicht wäre, so möchte das etwas für sich haben; so aber kann ich es nicht glauben. Denn auch wer die Worte ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων zuerst in den Text sezte, hatte keinesweges nöthig das καὶ hinzuzufügen, da sich auch ohne dieses das οὐδαμῇ ἀνελόμενος recht gut verbindet. Doch Herr Ast ist wol überhaupt etwas zu geneigt Glosseme anzunehmen; wie auch oben Bekk. 261, 1 ὥσπερ κῦμα ἐκγελῶν ein solches sein sollte, was doch gar zu philologisch witzig wäre. Allein auch Bekker klammert unsere Worte ein auf Eine Handschrift gestüzt die sie auslässt. Wer aber die wiederholte Bezeichnung ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων als beschwerlich für unplatonisch hielt und auslassen wollte, der musste freilich etwas weiter schneiden und das καὶ auch mitnehmen, weil dieses ohne jene gar nicht zu dulden ist. Eben daraus nun schliesse ich, dass uns hier niemand etwas hineingepfuscht hat in Platons Handschrift; und man wird auch die Structur nicht übertrieben hart finden, sondern wie es mehrere Beispiele im Platon giebt, wenn man sich nur vorstellt, was die Uebersezung auch auszudrükken gesucht hat, dass sie sich schon bei πολλὰ δὲ wendet. Und nur aus dieser Wendung, die aber gar nicht vorhanden wäre, wenn Platon die verdächtigen Worte nicht geschrieben hätte, kann ich es mir erklären, dass der ganze Satz abbricht — denn das λεγέτω μοι καὶ ἀποκρινέσθω hat keine Folge — und mit der directen Anrede τούτων δὴ ὦ ἄριστε etc. aufs neue anfängt. Und auch jener Anfang τούτων τῶν πολλῶν καλῶν, nimmt das vorige πολλὰ

δὲ τὰ καλὰ so auf, dass diese Worte als die eigentliche Anknüpfung erscheinen, welche also auch stärker sich absondern muss.

S. 200 Z. 9. und dem kindischen Räthsel. In zwei Gestalten geben die Scholien dieses Klearchische Räthsel. Mich Vogel, der kein Vogel und doch Vogel ist, Mich hat ein Mensch — kein rechter Mensch zwar — doch ein Mensch — Als ich auf Holze, das auch wieder keines, sass Mit Stein, der kein Stein, werfend kläglich umgebracht. Die Fledermaus nämlich sass auf einem Strauch und der Verschnittene warf mit einem Bimstein. Noch verwikkelter ist die andere Form, Es gebt die Rede, dass ein Mann der auch kein Mann Den Vogel der auch kein Vogel sah und nicht gesehn Auf Holze sisend, das auch kein Holz, mit dem Stein, der doch kein Stein war hat geworfen und auch nicht, indem hier noch das Sehen und nicht Sehn, Werfen und nicht Werfen hinzukommt. Unser Text scheint auf die erstere Form anzuspielen; die Münchner Handschrift q bei Bekker aber, welche liest βαλεῖν αἰνίττονται καὶ οὐ βαλεῖν setzt offenbar die zweite voraus. — Da nun aber, dass der Mann kein Mann ein Eunuch und der Vogel kein Vogel die Fledermaus schon gesagt ist, und nach der einfacheren Fassung nur noch das Holz kein Holz übrig ist, worauf das ἐφ' οὗ sich bezieht, und Stein kein Stein: so ziehe ich auch mit Ast das ᾧ welches auch zwei Bekkersche Handschriften liefern, und welches sich genau auf den Bimstein bezieht dem allgemeinen ὡς vor, wie ich auch gleich darauf das Astische ἐπαμφοτερίζει übersezt habe, da es dem Infinitiv an der gehörigen Haltung gänzlich fehlt.

ZUM SECHSTEN BUCHE.

S. 204 Z. 1. auf die Lust, welche der Seele etc. Hinreichend wird dieses aus dem Philebos verstanden, aber auch nur aus ihm allein, wenn man sich erinnert, wie unter diesen Arten der Lust, welche durch den Leib nicht entstehen, insofern nämlich nicht, als sie sich nicht auf das entgegengesezte in seinen Lebenszuständen beziehen, wenn er gleich dabei als Werkzeug gebraucht wird, die Lust an Kenntnissen zu den reinsten und unvermischtesten gehört, und ein natürliches und unerlassliches Element ist in dem Leben des gottgefälligen Menschen. Des ersten Alkibiades aber können wir auch für diese Stelle füglich entrathen. — Bald nach dieser Stelle kann der Leser sehr leicht die eigentliche Bedeutung des Sazes verfehlen, dass nicht etwa eine ohne dass du es merkst auch an unedlem Antheil habe. Er ist aber nur eine abgeänderte Form für den, dass eine philosophische Natur unmöglich könne kleinlich sein, und man also irren würde, wenn man eine die es heimlich doch wäre für eine philosophische hielte.

Ebend. Z. 13. Wer nun eine Grösse der Denkungsart besizt etc. Diese Uebersezung beruht darauf, dass ich mit Ast lese ᾧ οὖν ὑπάρχει διανοίας μεγαλοπρέπεια. Diese Aenderung ist nicht etwa schlechthin nothwendig wegen des folgenden τούτῳ; aber der Saz gewinnt an Ebenmass, wenn χρόνου καὶ οὐσίας θεωρία der μεγαλοπρέπεια διανοίας gegen-

übersteht, und er lässt sich ganz so aus der vortrefflichen Münchner Handschrift (q bei Bekker) herstellen.

S. 206 Z. 11 v. u. durch Zauberbeeren. *Μανδραγόρᾳ* heisst es; allein die Uebersezung wollte weder durch dies vielbesprochene Wort den Leser aufhalten, noch durch das deutsche Alraun ihm Erinnerung an andere Hexereien erwekken. Eben so wenig aber wollte ich mich so weit entfernen, dass ich die Wirkung statt der Ursache sezend Schlaftrunk schriebe. Ob nun Atropa Mandragoras Linn. gemeint ist oder ein anderes Gewächs mögen Andere wissen. Ich bin lediglich dem Scholiasten gefolgt, welcher sagt *ὑπνωτικὸς ὁ καρπὸς*, indessen Theophrast Schlaftrunk sowol als Liebestrank aus der Wurzel bereiten lehrt.

S. 207 Z. 25. wer dies so zierlich herausgebracht hat. Der mag wol nicht weit fehlen, welcher meint, dass dies eine Anspielung sei auf den Aristippos, von dem uns Laertius erzählt (L. II. 69), dass er dem Dionysios einen gar zierlichen Grund angegeben, weshalb die Weisen sich vor den Thüren der Reichen einstellen und nicht umgekehrt, weil nämlich jene wüssten, was ihnen Noth thut, diese aber nicht. Unsere Scholien erzählen freilich eine andere Geschichte, dass nämlich eben dieses eine Antwort des Sokrates gewesen an einen Eubulos, welcher, dass er lieber reich sein wolle als weise, mit diesen Aufwartungen der Weisen bei den Reichen gerechtfertiget. Allein sie ist des Sokrates eben so unwürdig, als sie dem Aristippos wohl ansteht.

S. 208 Z. 2. auch das sei richtig. Ich habe mich nicht entschliessen können, das *σε* der Urschrift genau wiederzugeben, da das *λέγειν* offenbar auf den *ἐγκαλοῦντα* zurükkgehen muss. Das *τε* mehrerer Handschriften bei Bekker ist aber freilich auch nicht an seinem Ort; und das einzige gefällige schien mit der Münchner Handschrift *τἀληθές γε* zu lesen.

S. 210 Z. 17. in allem was nur der Rede werth ist. Schwierig ist es mit diesen Worten *ὅ τι καὶ ἄξιον λόγου*. Ficin hat sie ganz ausgelassen; so auch der eine von den deutschen Vorgängern, und beide haben dabei ihre Bequemlichkeit berathen. Hr. Ast übersezt id quod mirabile est, dass nämlich von Privatleuten könnte solche Verderbniss ausgehen. Aber schwerlich kommt *ἄξιον λόγου* auf diese Weise vor; wenn indess auch, so könnte dann nicht füglich *ὅ τι* stehn, sondern nur *ὅ*. Der andre deutsche Uebersezer sieht es wie ich schliessen muss als Bestimmung zu *διαφθείροντας* an; denn er übersezt, ein bedeutendes Verderben veranlassen. Und diesem würde ich gefolgt sein, wenn nicht der Stellung wegen mir natürlicher geschienen hätte, die Worte, wie ich gethan, unmittelbar mit *ἰδιωτικοὺς* zu verbinden. Was man vorzüglich hiegegen sagen könnte, wäre wol, dass alsdann hier *ἰδιωτικὸς* vorzüglich in dem Sinne von unwissend zu nehmen wäre, wogegen es, mit *παιδεία* verbunden — weiter unten zwar, doch im genauen Zusammenhang mit unserer Stelle — offenbar von dem Einfluss des Einzelnen im Gegensaz gegen den des öffentlichen und gemeinsamen Lebens vorkommt. Allein alles wohl erwogen, was zwischen beiden Stellen steht, ist mir dieser Einwurf nicht erheblich genug erschienen.

S. 211 Z. 25. die es bei jeder Gelegenheit etc. Die Uebersezung hält es hier mit dem Cod. q. Bekk., welcher *ἃς ἐφ' ἑκάστοις* liest. Dies

genügt, so dass es weiterer Aenderungen nicht bedarf, die übrigens wol noch leichter wären zu bewirken gewesen, als Hr. Ast sie aufgestellt hat.

S. 212 Z. 7. die sogenannte Diomedische Nothwendigkeit etc. Ob wir Bedeutung und Ursprung dieses sprüchwörtlichen Ausdrukks kennen ist zweifelhaft. Der Scholiast erzählt eine Geschichte vom Diomedes und Ulysses nach dem Raub des Palladion, dass nämlich auf dem Rükkweg Odysseus, um den Ruhm allein davon zu tragen, dem Diomedes nach dem Leben gestanden, dieser aber es an dem Schatten des hinter ihm schon gezogenen Schwerdtes gesehen, und nun den Odysseus genöthiget vorauszugehen, und ihn auf dieselbe Weise vor sich her getrieben. Allein dieser Geschichte fehlt es an der rechten Spize, und früher zumal scheint sie gar nicht zu passen. Besser schon gefällt mir, was der Scholiast zu Arist. Ecclesiaz. v. 1021 erzählt von einem thrazischen Diomedes, der die Fremden genöthiget bei seinen Töchtern zu schlafen, und sie hernach umgebracht. Auf diese Weise kann denn alles abgedrungene, was nach angenehmerem Anfang sich zulezt verderblich zeigt, und dies schikkt sich wol für unsere Stelle, eine Diomedische Nothwendigkeit heissen. Suidas erzählt beide Geschichten.

Ebend. Z. 7 v. u. Was glaubst du nun etc. Nicht undeutlich wie mir scheint spielt Platon hier auf den Alkibiades und andere ähnliche an. Und es scheint auch recht, als ob der Verfasser des ersten Alkibiades von hier aus seinen Anlauf genommen hätte.

S. 213 Z. 13 v. u. eine kleinliche Natur aber etc. Wenn das ein Vorzug genannt werden kann, dass Unheil nur von grossartigen Naturen herrühren kann: so ist er wol den Republiken eigenthümlich; und man kann den Spruch, wie die Erfahrung wol hinlänglich lehrt, auf Monarchien, wenigstens auf die sogenannten absoluten, nicht anwenden.

S. 216 Z. 16 v. u. mehr noch als die Herakleiteische Sonne. Wenn nämlich Herakleitos sagte, die Sonne sei alle Tage eine neue; so meinte er es so, dass sie Abends beim Untergange erlösche, und sich des Morgens wieder entzünde. Vgl. Mus. d. A. W. Bd. I. S. 390 figd. wo auch unsere Stelle berükksichtiget ist, nur durch einen Drukkfehler Rep. IV. steht statt VI. — Von den Scholien zu unserer Stelle hat das eine es mit Verfinsterung der Sonne zu thun, welche Platon aber hier gar nicht kann gemeint haben.

Ebend. Z. 13 v. u. mit kindischer Bildung und Weisheit. Die Scholiasten meinen hierunter sei vorzüglich die Mathematik zu verstehen. Vielmehr ist wol, da die Gymnastik so bestimmt daneben steht, die Musik im hellenischen Sinne darunter zu verstehen in dem ganzen Umfang, in welchem sie schon oben dem früheren Alter angepasst war; und nicht die Gymnastik allein, sondern beides zusammen ist die dienstbare Hülfe, welche der Philosophie im voraus gewonnen werden soll.

S. 217 Z. 12 v. u. und dem Staat eine ihnen zu gehorchen. Die Handschriften mögen es verzeihen, dass ich ohne irgend eine von ihnen auf meiner Seite zu haben hier das sehr schwierige κατήκοοι wage in κατηχόῳ zu verbessern, so nämlich, dass das πρὶν ἂν ἀνάγκη παραβάλῃ nun auch auf die Stadt bezogen werde. Die Aenderung ist so leicht, dass sie kaum eine genannt werden kann.

S. 218 Z. 15. Und wenn sie es so ansehen etc. Schon Herr Ast hat das ἤ hier nicht ertragen können. Ich stimme ihm darin bei, weil, wenn sie eine andere Meinung fassen sollen, als die sie schon immer gehabt haben, dieses eine gute sein müsste, und dann könnte das auch gar nicht statt finden, sondern man müsste statt dessen vielmehr eine Negation zu dem φήσεις erwarten. Dass aber Herr Ast das ἤ in ἦ verwandelt, und das τοι nach ἀλλοίαν in seiner bejahenden Bedeutung stehen lässt, in dem beiden stimme ich ihm nicht bei, weil das ἦ für das καὶ dahinter keine andere Bedeutung übrig lässt, als auch, beides zusammen aber sich nicht einigen will in diesem Zusammenhang, indem kein ähnlicher Fall vorangegangen war; eben dieser Umstand nun ist auch dem τοὶ in der bejahenden Bedeutung entgegen. Bekkers Apparat aber zeigt zwei Handschriften, welche das ἤ ganz auslassen, von denen wiederum eine zugleich das τοὶ in τὲ verwandelt; und beide Hülfen nehme ich bereitwillig an. Zwar ist die lezte Handschrift (υ) für diese Bücher von keinem ausgezeichneten Werth; hier aber kommt doch zu Statten, dass das τοὶ gar zu leicht einschleichen konnte aus dem kurz vorhergehenden ἀλλοίαν τοι δόξαν.

S. 219 Z. 17 v. u. auf jenes bei den Menschen vorhandene. Was die früheren Ausgaben darboten πρὸς ἐκεῖνο αὖ, ὃ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν, wäre ganz befriedigend, wenn nur was die Gesezgeber den Menschen erst einbilden wollen, etwas anderes sein könnte als das von Natur gerechte, oder auch, wenn auf das, was sich in den Menschen wirklich durch die Gesezgebung hervorbildet, schon gesehen werden könnte, während die Gesezgebung selbst erst gebildet wird. Da nun aber beides nicht statt findet, so ist bei weitem vorzuziehen der Bekkersche Text. Nur da dieser das ἐμποιοῖεν vom vorigen trennt: so steht dieses Zeitwort ganz unangeknüpft, und begünstigt den Versuch, das τε unmittelbar an dasselbe heranzuziehn und zu lesen ἐμποιοῖεν τε ξυμμιγνύντες καὶ κεραννύντες etc. Wenigstens die Uebersezung hat den Saz nur so wiedergeben können. — Das Gottgleiche kommt bei Homeros unter andern gleich vorn in der Ilias vor I, 131 θεοείκελ' Ἀχιλλεῦ.

Ebend. Z. 5 v. u. Und werden sie lieber etc. Ich lese nämlich mit Bekkers Cod. A. τι statt ἔτι welches in der Verbindung Ἆρ' οὖν πείθομεν ἐκείνους, καὶ πραΰνονται gar nicht an seinem Ort zu sein scheint.

S. 221 Z. 11 v. u. So wie auch die von kühner. Es scheint freilich sehr hart das καὶ von dem ἅμα zu trennen, und dieses mit dem späteren οἷοι zu verbinden, die Bestimmungen νεανικοὶ und μεγαλοπρεπεῖς aber als nachgebracht anzusehen; allein theils erfordert es hier der Zusammenhang, weil vor dem ἅμα noch keine mit einander unverträglichen Eigenschaften aufgestellt waren, und auch die eben genannten beiden nicht als jenen früheren entgegengesezt angesehen werden dürfen; theils spricht Platon auch anderwärts denen, welche ἀγχίνοι und ὀξεῖς sind, das βέβαιον ab, und stellt überhaupt nur diese beiden Klassen von Charakteren auf. Man vgl. Theaitet. p. 144 Uebers. S. 132, 133 und Staatsmann p. 306 d. flgd. Uebers. S. 242 flgd. — Hr. Ast vertheidigt freilich die entgegengeseste Ansicht, indem er die νεανικοὺς und μεγαλοπρεπεῖς zu den κοσμίως und μεθ' ἡσυχίας lebenden zieht, und Heindorf — bei der Parallelstelle des Theätet

— behandelt unsere Stelle in demselben Sinn; allein der angeführten Gründe wegen kann ich beiden nicht beistimmen.

S. 223 Z. 6. Das ist freilich. Sonderlich viel ist mit diesen Worten καὶ μάλα ἄξιον τὸ διανόημα allerdings nicht aufzustellen, und ich verdenke es Hrn. Ast nicht, dass er sie anzweifelt. Was er an der Stelle erwartet καὶ μάλα, ἔφη, γέλοιον, das übersezt Ficin; und etwas wahrscheinlicher noch klänge Hrn. Asts Annahme, wenn er das γέλοιον hätte durch das ἄξιον verdrängen lassen. Allein da sich auch gar keine Spur einer Abweichung in Bekkers Apparat findet, und doch die Nothwendigkeit nicht dringend ist, habe ich nicht gewagt weder Ficin noch Hrn. Ast zu folgen.

Ebend. Z. 18 v. u. Aber das weisst du ja doch wol auch etc. Auch dies ist wieder eine Stelle, welche bei der Bestimmung des Zeitverhältnisses unserer Bücher berükksichtiget werden muss. Denn die Verwandschaft derselben mit dem Philebos ist unläugbar; und es kommt nur darauf an, ob hier auf den Philebos zurükkgesehen wird oder dort auf unsere Stelle. Das leztere muss freilich behaupten, wer die Republik für früher geschrieben erklären will; mir aber scheint diese Voraussezung völlig gegen den Augenschein zu streiten. Vielmehr scheint die Einleitung zu unserer Stellung recht wie eine Entschuldigung der in mancher Hinsicht unbefriedigenden Methode im Philebos zu klingen; und demnächst dürfte manches hier gar nicht so leicht zugestanden werden, wenn nicht stillschweigend die Auseinandersezungen des Philebos hier vorausgesezt würden, so wie auch manche einzelne Andeutung hier als Ergänzung des Philebos erscheint. Das Urtheil aber muss dem aufmerksamen Leser selbst anheimgestellt bleiben, weil dieses auszuführen zu weitläuftig sein würde. Nur darauf muss ich wol noch ausdrükklich hinweisen, dass auch, wenn Sokrates hernach gefragt wird, was denn seine Meinung sei, ob Lust das Gute sei oder Erkenntniss, als ob er sie noch nirgend gesagt hätte, ja auch wenn er diese Erklärung auf ein anderes Mal aussezt, jezt aber nur einen Sprössling des Guten darstellen zu wollen sagt, auch dieses mir gar nicht darauf zu deuten scheint, dass der Philebos auf unsere Bücher erst gefolgt sei. Vielmehr erscheint mir, was am Ende dieses und am Anfang des folgenden Buches über die Idee des Guten gesagt wird, ebenfalls so, dass ich mir nach dieser Darstellung eine solche Behandlung der Sache wie die im Philebos gar nicht mehr denken kann, soviel tüchtiger gearbeitet, grossartiger und systematischer ist diese. Zugleich aber möchte ich sagen, dass in Beziehung auf die damals gewöhnlichen Behandlungen der Idee des Guten das hier aufgestellte erst einer solchen Vorbereitung bedurfte, wie der Philebos sie enthält. Wird es mir vergönnt, nach vollendeter Uebersezung noch eine kritische Darstellung der Speculation des Platon wie sie mir erscheint mitzutheilen: so wird sich das in helleres Licht sezen lassen, was hier nur als Behauptung hingestellt werden kann.

S. 225 Z. 12. und nicht wie jezt nur die Zinsen. So muss hier τόκους offenbar gefasst werden wegen ἀποδοῦναι und κομίσασθαι; eben so auch hernach bei λόγος κίβδηλος. Herr Ast hat dies schon richtig bemerkt und erläutert. Für die Uebersezung gab es hier keinen andern Rath, als nur beides neben einander zu stellen; und um etwas mehr Licht hineinzubringen, musste wol schon vorher der Ausdrukk die ganze Schuld hin-

eingetragen werden, damit etwas da sei, worauf der Zins sich bezöge, denn die blosse genaue Uebersezung von ἀποτίσεις hätte doch wol den deutschen Leser nicht bestimmt genug darauf geführt. — Einige Zeilen weiter lasse ich sehr gern mit Bekkers Cod. K das καὶ vor ἕκαστα weg.

S. 228 Z. 2. wenn ich sage über den Himmel etc. Nämlich das Spielen in Worten liegt hier in dem Gleichklang von οὐρανὸς und ὁρατόν. Im Kratylos findet sich p. 30 Bekk. Uebers. S. 32 ähnliches, indem οὐρανὸς abgeleitet wird von ὄψις ὁρῶσα τὰ ἄνω. Nur wird es dort in Zusammenhang damit gebracht, dass der reine Geist von oben her kommt, wohingegen hier der Himmel eher dem Reiche des Geistes entgegengesezt wird.

Ebend. Z. 15. die Sache selbst etc. So glaube ich muss hier wie oftmals das αὐτό etwas stark betont werden, indem der folgende Sas eigentlich die Formel ausspricht, die dem ganzen Verfahren zum Grunde liegt. Die Sache selbst ist nämlich dass Bild und Ding durch dieselbe Theilungsart entstanden ist, durch welche denkbares und sichtbares. Da denn die Realität des sichtbaren sich zu der des Begriffs verhält, wie das Abbild zu dem Urbilde, wodurch auch der obige etwas dunkle Ausdrukk σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ πρὸς ἄλληλα erst erläutert wird. — Uebrigens erhellt aus den in den Scholien zusammengestellten Commentaren der Alten zu dieser Stelle, dass in mehreren Handschriften als uns jezt bekannt ist, statt ἄνισα τμήματα das Gegentheil muss gelesen worden sein, mag es nun wie auch jezt in Bekkers Apparat vorkommt εἰς ἴσα τμήματα gelautet haben oder ἀν' ἴσα τμήματα. Mit Unrecht ohne Zweifel; denn Platon konnte hier keinen andern Gesichtspunkt fassen, als den der Ungleichheit, wie die ganze Folge zeigt. Ja auch schon daraus erhellt dies, dass wenn eine Theilung in gleiche Hälften zum Grunde liegt, nicht nur der Form nach schon sehr erkünstelt klingt, wenn hernach vorgeschrieben wird, nach demselben Verhältniss zu theilen, sondern auch in der Sache selbst noch sonderbareres herauskommt, dass die Dinge und ihre Schatten einander gleich sein sollen, oder Erkenntniss und Meinung gleich und was noch weiteres daran hängt.

S. 229 Z. 10. sei auch erkennbares etc. Da so viele Handschriften bei Bekker νοητὸν haben, so ziehe ich dieses gern vor. Denn der Genitiv würde erfordern, dass da stände, dies wäre die eine Gattung von den beiden; steht aber νοητὸν, so ist von dieser Abtheilung der Erkenntniss für sich die Rede, und das μὲν deutet darauf, dass durch den folgenden Sas der wissenschaftliche Charakter dieser Disciplinen allerdings beschränkt wird. — Den lezten etwas schwierigen Sas, und zwar derer etc. kann ich nur von dem Vorzug der regelmässigen Gestalten vor den übrigen verstehen, wiewol nicht alles rein herauskommt, weshalb die Uebersezung auch nicht genau ausfallen konnte. Leider bietet der Bekkersche Apparat keine Hülfe dar.

Ebend. Z. 21. nicht als Anfänge etc. Dies ist offenbar ein Tadel der alten Physiologen vom Thales an, welche Wasser, Feuer, Luft bloss hypothetisch, aber als Anfänge und Principien zum Grunde legend, nun von da aus weiter das einzelne erbauten und bestimmten. Doch war dieser Fehler nicht nur ionisch, sondern auch die Pythagoräer gingen bei ihrer Kosmologie auf dieselbige Weise zu Werke.

ZUM SIEBENTEN BUCHE.

S. 231 Z. 7. nach vorne hin. Dem ganzen Zusammenhange nach muss man sich nämlich die Gefangenen denken mit dem Rükken gegen das Licht, so dass also ihr vorne nur die gegenüberstehende Wand der Höhle ist. — Gleich darauf hat es mir leid gethan, in Bekkers Apparat nirgend πῦρ zu finden statt πυρός; die Uebersezung hat sich dem so nahe gehalten als möglich.

S. 232 Z. 4. wie es damit natürlich stehen würde. Mit mehreren Bekkerschen Codd. lösche ich das εἰ vor φύσει, stelle es aber natürlich nicht mit der Münchner Handschrift vor αὐτοῖς, sondern wo es so leicht ausgefallen sein kann, unmittelbar hinter φύσει, so dass das lextere Wort zum vorhergehenden zu ziehen ist.

S. 233 Z. 11. das Homerische. Aus Worten des Achilleus. Od. XI, 488—491. Lieber nämlich will Achilleus tagelöhnern bei einem dürftigen Manne, als über die Todten auch über alle insgesammt König sein. Platon konnte sich ziemlich darauf verlassen, dass seinen Lesern ihr Gedächtniss auch diesen folgenden Vers zutragen würde, und es war also wol seine Absicht, auch hier im Vorbeigehn das gewöhnliche hiesige Leben mit dem Schattenleben der Todten zu vergleichen.

Ebend. Z. 20. in der Begutachtung. Ich glaube nämlich nicht, wie Schneider im Wörterbuch anzudeuten scheint, dass Platon bei dem Worte γνωματεύειν eine Anspielung auf den Gnomon im Sinne gehabt, die Aehnlichkeit ist in der That nicht herauszufinden; sondern dass es hier dieselbe Bedeutung hat, wie in der auch von ihm angeführten Stelle des Clemens Alex. (Strom. VII. T. II. p. 869, 42 Pott.) so dass es auch hier rein von γνώμη abzuleiten ist. Der Scholiast giebt keine Ausbeute.

Ebend. Z. 29. Dieses ganze Bild nun. Fähse (Rep. 2r B. S. 174) thut gewiss Unrecht, die Stelle im Phaidon (Uebers. S. 72 figd.), wo von der Beschaffenheit der Erde die Rede ist, mit dieser bildlichen Darstellung zu parallelisiren. Denn daraus würde folgen, dass hier unter der durch das Gesicht erscheinenden Region nicht die ganze Erde geschweige denn die ganze subsolarische Welt zu verstehen sei, sondern nur jene niedrigeren Gegenden der Erde, wo wie Sokrates dort sagt alles zerfressen ist und verwittert; und damit hinge dann zusammen, dass der Aufschwung der Seele in die Region des Erkennens dasselbe sei mit dem Aufsteigen über die Höhlung des mittelländischen Meeres zu den höheren Gegenden, wo dann die Begriffe selbst müssten sinnlich geschaut werden können. Vielmehr sollte im Phaidon nur die Vorstellung von der durch das Gesicht erscheinenden Region selbst erweitert werden. Dieser Aufschwung aber, der hier gemeint wird, ist durch kein örtliches Hinaufsteigen zur Wasserscheide zu erreichen, und der νοητὸς τόπος, von dem hier die Rede ist, kann unmöglich einer von jenen nach Art der Bälle verschieden gefärbten Theilen der Erdoberfläche sein sollen. Sondern das Aufsteigeu wäre nur das den Göttern nach in den überhimmlischen Ort, und mit diesem Bilde des Phaidros ist das

unsrige verwandt. Ist aber das unsrige weit weniger dichterisch ausgeschmükkt, als jenes jugendliche: so ist es dafür weit doctrinaler gehalten und der wissenschaftlichen darstellung verwandter; und ich dächte, man dürfte nur diese beiden Stellen vergleichen, um über das Zeitverhältniss zwischen dem Phaidros und den Büchern vom Staat gewiss zu werden. — Was nun in der kerkerlichen Wohnung der Schein des Feuers ist, das ist in dem hier darzustellenden die Kraft der Sonne, sofern von ihr mittelbar oder unmittelbar alle Wahrnehmung ausgeht und beherrscht wird. Indem aber hier die wahrnehmbaren Dinge als Bilder dargestellt werden: so ist ein scheinbarer Widerspruch auszugleichen mit dem Sophisten, wo (Uebers. S. 162 flgd.) die hervorbringende und die nachbildende Kunst bestimmt geschieden werden, und zwar beide wiederum als göttlich und menschlich, die sämmtlichen auf der Erde befindlichen Dinge aber, also die wahrnehmbaren, nicht etwa der nachbildenden göttlichen Kunst als Abbilder zugeschrieben werden, sondern der eigentlich hervorbringenden, also als Erzeugnisse die nicht einem andern ähnlich gemacht sind. Der Widerspruch aber löset sich durch den auch dort zugegebenen Unterschied zwischen dem Werden und dem Sein, wenngleich gegen eine trennende Entgegenstellung beider protestirt wird. Denn eben so verhält sich die Region des Sichtbaren zu dem νοητὸς τόπος, wie sich das Werden verhält zu dem Sein. Auch jenes ist göttliche Hervorbringung im eigentlichen Sinne, verglichen mit denjenigen Erscheinungen, welche Bilder sind im engeren Sinne; verglichen aber mit der Wahrheit des reinen Seins können auch die hiesigen Dinge als göttliche Bilder angesehen werden.

S. 234 Z. 1. und die Sonne etc. Nicht etwa als ob ich ἥλιον in den Text bringen wollte, sondern nur weil das deutsche dieses Zusazes zu bedürfen schien. Dass übrigens nichts anderes als die Sonne gemeint sein kann, ist aus dem vorigen klar; und über die beschränkte Ansicht, dass das Licht ganz von diesem Gestirn abhängig gemacht wird, darf sich niemand wundern. — Uebrigens um dieses hier nur beiläufig zu sagen, ist zwischen dem was im Philebos über die Idee des guten gelehrt wird und der hier gegebenen Darstellung allerdings noch eine Lükke, die aber freilich von Platons Schülern leicht auszufüllen war, indessen auch für uns nur scheinbar ist. Denn das ursprüngliche und ewige gute, wovon hier die Rede ist wird zugleich dargestellt als die Ursache des guten in dem Menschen und in allen übrigen Dingen, von welchem abgeleiteten guten dort die Rede war.

S. 235 Z. 13. die anderen Tugenden der Seele. Es wird wol keinem aufmerksamen Leser entgehn, wie hier alles als abgemacht angesehen wird, was zum Theil ohne ein bestimmtes Resultat zu geben in früheren Gesprächen über die Art wie die Tugend erworben wird, ob durch Lehre oder Uebung oder ob durch göttliche Eingebung, verhandelt worden war, wie auch über das Verhältniss der eigentlich sogenannten Tugenden zur Erkenntniss. Wie Platon die Frage entschieden habe, darüber kann keinem ein Zweifel bleiben, der jene Aufstellungen derselben mit dieser Stelle vergleicht. Umgekehrt aber will sich gar nicht denken lassen, dass jene Erörterungen noch hätten auf dieselbe Weise angestellt werden kön-

nen, nachdem unsere Stelle, die freilich in dem unmittelbaren Zusammenhang nur als eine beiläufige Aeusserung erscheint, schon geschrieben war.

S. 235. Z. 27. das dem Werden oder der Zeitlichkeit verwandte. Der Ausdrukk das Werden entspricht doch dem griechischen γένεσις nicht ganz, und ich habe hier einen anderen zwar etymologisch nicht verwandten, dem Gedanken aber wie mir scheint ganz entsprechenden als Stellvertreter daneben gestellt. Die Sache selbst wird im zehnten Buche erst in ihr volles Licht gesezt. Uebrigens ist hier die Wahl schwer zwischen dem Text, den Bekker giebt und dem was mehrere Handschriften haben τὰς τ. γ. ξυγγενεῖς. Die Uebersezung kann weder das eine noch das andere genau wiedergeben, und eben so wenig diesmal die verworfene Structur nachbilden.

S. 238 Z. 4. nicht wie sich eine Scherbe umwendet. Das Spiel bietet sich zu mancherlei sprüchwörtlichen Anspielungen dar. Eine andere ist die im Phaidros (S. dort Anm. zu S. 73); hier ist mehr zu denken theils an die Flüchtigkeit, mit welcher solche Spiele überhaupt behandelt werden, theils an die Zufälligkeit mit welcher die Scherbe auf diese oder jene Seite zu fallen scheint. In dem unmittelbar folgenden ist freilich der Ausdrukk ἰοῦσα εἰς ἐπάνοδον sehr sonderbar; allein ich möchte doch nicht wagen weder mit Hrn. Ast noch auch sonstwie hier zu ändern. Uebrigens ist auch hier wieder angespielt auf die kerkerliche Höhle und auf das Hinaufsteigen von dort an das Tageslicht.

S. 239 Z. 7. in der Tragödie Palamedes. Ohne Zweifel hat Platon hier eine Stelle des Sophokles im Sinne (S. Brunks Fragm. Nauplii V.) worin dem Palamedes die Erfindung der Heereseintheilungen nach bestimmten Zahlen und der Vermessungen des Lagers, so wie auch der nautischen Astronomie zugeschrieben wird. Nur sagt in jenem Fragmente Palamedes dieses alles nicht selbst von sich, sondern Nauplios rühmt es von ihm.

S. 240 Z. 20. Oder geht es nicht jedem Sinne so. Ich trage kein Bedenken, das ἢ οὐχ aus der Münchner Handschrift aufzunehmen, da die Frage ganz in demselben Sinne fortgeht wie die vorigen, und eben die Erläuterung des aufgestellten Sazes beginnt, dass nämlich diese Eigenschaften nur auf eine ungenügende Weise von den Sinnen angezeigt werden. Ohne dieses οὐχ müsste wol jeder zunächst glauben, die Frage nehme eine entgegengesezte Richtung und erwarte eine verneinende Antwort. — Auch diese Auseinandersezungen werden übrigens den Lesern schwerer verständlich sein, wenn sie nicht schon die früheren Unterscheidungen kennen zwischen dem, was das Mehr und Minder aufnimmt und dem was nicht.

S. 241 Z. 10 v. u. dem Philosophen aber. Ich wäre wol glükklich gewesen, wenn ich den Schluss dieses Sazes mit Fähse hätte übersezen können, Oder er erhebt sich nie zur reinen Vernunft; denn der Leser fände dann gar keinen Anstoss, und nähme mich also auch nicht weiter in Anspruch. Allein Platon wäre vielleicht nicht der Glükkliche gewesen, denn unmöglich kann in dieser Verbindung, da λογιστικὴ in dem gewöhnlichen Sinne der eigentliche Gegenstand der Rede ist, λογιστικός anders als vom Rechner verstanden werden. Unter dieser Voraussezung scheint es dann freilich auf den ersten Anblikk, als sollte dieses, Rechner

sein, als die lezte und höchste Bestimmung des Philosophen dargestellt werden. Allein das kann nicht sein, und Sokrates hier nichts anders meinen, als dass die Mathesis ein παραληπτικὸν und ἐγερτικὸν für diese Bestimmung sei; und deshalb muss das ἁπτέον εἶναι auf die Beschäftigung mit den Zahlen selbst gehen, als ob da stände διὰ τὸ ἐν τούτῳ oder ἐν ταύτῃ τῇ πραγματείᾳ ἁπτέον εἶναι αὐτῷ τῆς οὐσίας, und dies hat die Uebersezung durch einen kleinen Einschub zu verdeutlichen gesucht. Nur freilich könnte Platon in demselben Sinne eben so gut gesagt haben, Oder er bleibt doch zeitlebens nur ein Rechner.

S. 242 Z. 11 v. u. sich schnell fassend zeigen. Es läge ganz ausserhalb der Grenzen, welche diesen Anmerkungen gesteckt sind, wenn wir untersuchen wollten, mit welchem Rechte Platon den mathematischen Wissenschaften so grosse Wirkungen zuschreibe: die Frage hingegen liegt uns näher, was für Vorzüge er eigentlich meint. Denn die Beantwortung derselben hängt lediglich ab von der richtigen Auslegung der Ausdrükke in dem hier vorwaltenden Zusammenhange. Eine Entscheidung nun liegt schon in der Uebersezung, welche da ὀξὺς in seinem Gegensaz mit βραδὺς eben so gut von dem Eifer und dem Mangel desselben gebraucht werden kann, als von der grösseren oder geringeren Fassungskraft, das lezte vorgezogen hat. Dazu gab es zweierlei Gründe. Einmal scheint das folgende überwiegend auf Eifer und Lust zur Sache zu gehn, als welche sich im Aushalten unter Mühen und Schwierigkeiten nicht nur zeigen, sondern auch dadurch geübt und gestärkt werden. Dann aber ist doch der noch immer herrschende Gedanke die ῥαστώνη μεταστροφῆς, und diese hängt offenbar von der grösseren oder geringeren Fähigkeit zu wissenschaftlichen Operationen ab. Wollte man nun aber weiter fragen, ob die durch die Mathematik bewirkte schnellere Fassungskraft nur auf die wissenschaftliche Methode gehe, oder auch eine Leichtigkeit sei, sich mit allen wenn auch noch so verschiedenartigen Gegenständen wissenschaftlicher Disciplinen zu befreunden: so führt wenigstens der herrschende Gedanke nicht so unmittelbar auf dieses lezte als auf das erste.

S. 243 Z. 19 v. u. Denn es kommt heraus etc. Schwerlich wird recht auszumitteln sein, was Platon hier meint, da uns von der Geometrie, die er vor sich haben konnte, nichts übrig ist. Fähse scheint zu glauben, der Tadel treffe die hier angeführten Ausdrükke τετραγωνίζειν παρατείνειν προστιθέναι und ähnliche; dies ist mir aber gar nicht glaublich, wogegen auch Wolff wie mir scheint nicht mit Recht den Gegenstand des Tadels darin sucht, dass die damaligen Messkünstler zuviel auf die sinnliche Darstellung also auf die Zeichnung gegeben hätten. Vielmehr ist mir wahrscheinlich, dass Fähse darin Recht hat, dass sie zuviel auf die Anwendung gegeben; denn darauf deutet πράττειν und πρᾶξις. Dieses aber mag sich wol vorzüglich in der Art gezeigt haben, wie die Aufgaben gestellt wurden, und die Lehrsäze nur behandelt um solcher praktischen Aufgaben willen, wie z. B. einen gegebenen Raum auf bestimmte Weise zu theilen u. dgl. mehr; und also zu sehr noch unter der Herrschaft des Bedürfnisses, welches freilich auch hier den ersten Anstoss geben musste. Die angeführten technischen Ausdrükke aber sind in dieser Beziehung ganz tadellos, und wären auch bei der reinsten wissenschaftlichen Behandlung nicht zu entbehren.

S. 243 Z. 5 v. u. in deinem Schönstaate. Da doch Bekker *καλλιπόλει* gewiss mit Recht wiederhergestellt hat, warum sollte ich es den deutschen Lesern schenken? Denn etwas geziert klingt es zwar, aber ähnliches giebt es so vieles einzeln im Platon, dass sich daraus kein Beweis gegen dieses Wort hernehmen lässt. Das deinem habe ich aber doch als eine kleine Milderung angebracht, und will nicht daraus geschlossen haben, als wollte ich nach *καλλιπόλει* das *σον* statt *σοι* wieder herstellen.

S. 244 Z. 21. oder ob du für keinen von beiden Theilen etc. Dies ist eine von den wenigen Stellen in der Republik, welche eine persönliche Rechtfertigung oder Anspielungen auf persönliche Verhältnisse enthalten, deren wir in den früheren Werken so viele nachgewiesen haben, die aber hier sehr selten werden. Sie scheint nämlich eine Erklärung darüber zu sein, dass Platon je weiter hin um desto mehr in seinen Schriften nur seinen eignen Gang ruhig fortging, und auf seine besonderen Gegner wenig Rükksicht nahm. Schade nur für die gesammte Litteratur, dass diese so einfache Ansicht niemals hat allgemein werden wollen!

S. 245 Z. 8 v. u. mag einer nun etc. Hoffentlich wird sich jeder hier für den längeren Bekkerschen Text entscheiden, wenn er gleich nur aus der Einen Münchner Handschrift genommen ist, deren Worte Hr. Ast aber freilich ganz anders angiebt als Bekker; und der leztere macht es allerdings an dieser Stelle besonders dem Leser nicht leicht zu wissen, was alle seine Handschriften gegeben haben, wie denn die Kürze seiner Bezeichnungen dies bisweilen erschwert. Herrn Ast aber kann ich nicht begreifen, wie er die Abweichung der Münchner Handschrift, die freilich so wie er sie kannte nicht zu brauchen ist, zwar anführt, aber ohne das geringste Bedenken zu haben über den Text des Stephanus, da doch auf der einen Seite in Bezug auf die Beschäftigung mit den wahrnehmbaren Dingen die Anführung des *κάτω συμμεμυκὼς* neben dem *ἄνω κεχηνὼς* gar keinen Sinn hat, auf der andern Seite aber, wenn schon bei dem ersten *ἐὰν* von dieser Beschäftigung die Rede sein soll, die Bezeichnung des Gegensazes ganz unerlasslich war und das *τε* unmöglich genügen konnte.

S. 246 Z. 15. und was darin ist etc. Nicht unrecht hat Hr. Ast freilich zu fragen, was denn wol sei in der Geschwindigkeit welche ist und der Langsamkeit welche ist, da ja diese nur die Begriffe jener Bewegungsmaasse sind, und eben so, wie sich denn diese beiden gegen einander bewegen können; nur sehe ich nicht, wie die von aller Unterstüzung entblösste Veränderung, welche er in Vorschlag bringt, der Sache wirklich hilft. Ganz ohne Sinn sind indess die Ausdrükke nicht. Denn es kann wol gesagt werden, dass Geschwindigkeit und Langsamkeit sich gegen einander bewegen, wenn in einem Gebiet das grösste und das kleinste der Bewegung jezt näher zusammenrükken, und dann wieder weiter auseinander treten. Eben so, wenn man nur bedenkt, dass die Geschwindigkeit doch immer Geschwindigkeit von etwas ist: so ist also auch in dem Begriff selbst immer ein anderes nämlich das sich bewegende mit eingeschlossen. Allein ich glaube doch nicht, dass dieses die wahre Rechtfertigung ist für unsern Saz, sondern vielmehr dass er ganz elliptisch und so eingerichtet ist, dass er auf beides bezogen werden soll, auf das ideale und auf das sichtbare himmlische. Und dieses einmal zugegeben, sehe ich auch weiter keine

Schwierigkeit, wenn man sich nur den Saz auf den ganz einfachen zurükkführt τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ πολὺ τῶν ἀληθινῶν ἐνδεῖ κατὰ τὰς φοράς.

S. 246 Z. 21. fleissig ausgearbeitete Vorzeichnungen etc. Der Bildhauer bedarf eigentlich nicht eines linearen Abrisses, ja es liegt gar nicht in der Art und Weise seiner Kunst, einen solchen vorher zu veranstalten, indem seine productive Anschauung von Anfang an körperlich sein muss, der körperliche Abriss aber, das Modell, kann wol auf keine Weise διάγραμμα genannt werden. Daher muss man wol, damit dieses Wort etwas dem Maler und Bildhauer gemeinschaftliches bedeuten könne, von der eigentlichen Zeichnung absehen und nur die vorläufige Aufnahme der Maasse darunter verstehen. Davon kann denn auch mit Recht gesagt werden, dass dennoch das Wesen des doppelten und vielfachen nicht daran zu schauen sei. Auf diese Weise will also auch das deutsche Wort hier verstanden sein.

S. 247 Z. 14 v. u. bei ihren sogenannten Heranstimmungen. Bestimmter und verständlicher wusste ich diese dunkle Stelle nicht zu übertragen. Nach dem was Boeckh de metris Pindari S. 208 über die Bedeutung des Wortes πυκνὸς in der harmonischen Theorie nachgewiesen hat, kann kein Zweifel bleiben, dass nicht auch hier von der Bestimmung eines musikalischen Punktes zwischen zweien andern, d. h. eines messbaren und vernehmlichen Intervalls zwischen zwei gegebenen die Rede sei, und dass auch hier Platon den Sokrates über das Verfahren der in Gegensaz mit den Pythagoreern gestellten Empiriker diese kleinsten Intervalle, und ob ein Viertelton oder ein Achtelton noch ein solches sei, durch Versuche mit dem Ohr zu bestimmen, indem von einem gegebenen Ton aus an den nächst höheren herangestimmt wurde, so weit als man noch eine Verschiedenheit des Klanges wahrnehmen konnte, da denn alles auf die Schärfe des Gehörs ankommt und an eine Einstimmigkeit des Urtheils nicht zu denken ist, sich in Spott ergiessen lässt. Ich bemerke nur noch in Bezug auf die Uebersezung, dass die Auffindung solcher kleinsten Intervalle eigentlich muss πύκνωσις heissen, und nur das aufgefundene selbst kann zunächst durch πύκνωμα bezeichnet werden. Davon ist die Uebersezung auch eigentlich ausgegangen, hatte aber hier besonders eine zu grosse Schwerfälligkeit auf alle Weise zu vermeiden.

S. 248 Z. 10 v. u. und wenn er nicht eher abliesst. Hier ist die Uebersezung dem Bekkerschen Text untreu geworden zu Gunsten der alten Schreibart, ohnerachtet die Auslassung des ἦν den grössten und besten Theil der Handschriften für sich hat. Auch will ich keineswegs behaupten, dass man diese Handschriften hier durch Beibehaltung des von ihnen ausgelassenen ἦν gleichsam strafen sollte dafür, dass sie bald darauf ebenfalls einige ganz unentbehrliche Worte ἐνταῦθα δὲ πρὸς φαντάσματα auslassen; denn freilich unser ἦν kann allenfalls noch eher gemisst werden. Aber wie leicht es auch in dieser Folge von Zügen καὶ ἦν μὴ ausgefallen sein kann, sieht doch auch jeder. Dann scheint auch das Verhältniss von ὁρμᾷ und ἐπὶ τῷ τέλει γίγνεται fast zu fordern, dass jenes eben so stehe wie dieses und nicht Conjunctiv sei. Endlich lag es auch, wenn Platon nicht auf diese Weise fortschreiten wollte, so dass ἦν als Anfang des zweiten Sazes dem ὅταν in dem ersten entspräche, so nahe ὁρμῶν zu schreiben, dass ich kaum

glauben kann, Platon sollte die sehr harte Structur des Bekkerschen Textes vorgezogen haben.

S. 248 Z. 6 v. u. die Lösung aber etc. Für diese ganze Stelle muss man auf den Anfang unseres Buches zurükkgehn, indem derselbe erst durch diese Stelle seine volle Erklärung erlangt. Der Hauptgedanke aber ist der, dass die Beschäftigung mit den eben durchgenommenen Wissenschaften dem gleichzustellen ist, wenn einer aus jenem Kerker an das Tageslicht zwar gestiegen ist, den Anblikk der Dinge selbst aber geschweige den der Sonne noch nicht ertragen kann, wonach denn die Gegenstände dieser Wissenschaften als die ursprünglichen Bilder des wahrhaft seienden anzusehen sind. Nur für den Ausdrukk, dass sie nicht εἰδώλων σκιαὶ wären, findet sich am Anfange des Buches nichts genau entsprechendes, dieser also kann dunkel erscheinen. Man sieht aber aus dem lezten Beisaz, dass diese wesentlichen Bilder, die Figuren, die Zahlen, die Harmonien noch einmal sollen unterschieden werden von den in jenem Kerker geschenen und was diesem entspricht. Denn diese rührten von einem andern Licht her als der Sonne, nämlich von dem jenes Feuers, und waren grossentheils Schatten von willkührlich hervorgebrachten Dingen, wofür hier der Ausdrukk εἴδωλον gebraucht zu sein scheint. Die Bilder aber im Wasser rühren vom Sonnenlicht selbst her, und sind Bilder dessen was naturgemäss entsteht. So auch rühren die hier gemeinten Gegenstände von der geistigen Sonne selbst her, und sind Bilder des wahrhaft seienden, nämlich der in der Idee des guten gegründeten Weltgesezе. — Die Sprache betreffend, so haben die Nominative, welche hernach durch den Accusativ ταύτην τὴν δύναμιν aufgenommen werden, nichts befremdliches; nur der Saz τὸ ἐπ' ἀδυναμίᾳ βλέπειν konnte wol leicht zu Aenderungen wie Stephanus und Cornar gewagt haben verleiten. Bekker aber hat gewiss recht gethan, nichts gegen die Handschriften aufzunehmen, denn der Ausdrukk ἐπ' ἀδυναμία βλέπειν schliesst die scheinbar fehlende Negation in der That schon in sich, wie auch die Uebersezung möglichst hat darzustellen gesucht.

S. 250 Z. 14. sondern wenn eines nur etc. Anders als einigermassen aufs ohngefähr, und nur kaum indem der Leser ergänzt verständlich, konnte dieser Saz nicht übertragen werden, den Platon wol schwerlich so geschrieben hat wie ihn die Handschriften geben, der aber freilich, nachdem alle Handschriften ihn haben, nicht mit Stephanus aus Bequemlichkeit konnte ausgelassen werden, und den ich auch nicht möchte mit Herrn Ast für ein Glossem halten, wozu hier gar kein Ort zu sein scheint. Wer sollte auch wol einen Zusaz gemacht haben, der auf jeden Fall eine sehr freie Ansicht über den Werth der Terminologie enthält, wie sie nicht leicht ein späterer fassen konnte? Uebrigens kommt diese Aeusserung sehr gelegen, indem Platon dem Worte διάνοια, das er sonst auch in weiterem Umfang gebraucht, eine besondere bestimmte Bedeutung beilegt, in welcher es sich meines Wissens nicht gehalten hat. Das „irgendwo früher" bezieht sich doch wol nur auf ein Paar Stellen in diesem und dem vorhergehenden Buche, denn in früheren Gesprächen erinnere ich mich nicht, dass diese Bedeutung sich findet. Für den Uebersezer war die Verlegenheit nicht gering; die Gründe, die ihn bestimmt haben, liegen indess schon in dem hier gesagten. — Der Deutlichkeit dieses schwierigen Sazes wegen habe ich ὄνομα hier durch

Wort übersezt, da sonst Name genauer gewesen wäre. — Wenn man etwas weiter hin für οὐσία Sein und Wesen findet, so wird der Zusammenhang das um so mehr rechtfertigen, als auch in unserer Sprache beide Wörter in eines zusammengegangen sind. Aehnliche Freiheiten, welche beider Sprachen Verschiedenheit in der Begriffsbildung nothwendig macht, sind schon öfter vorgekommen.

S. 251 Z. 8. wie Figuren etc. Es ist eigentlich kein Wunder, dass Cornar die Stelle für verdorben hielt; denn es ist wol schwer zu erklären, was dieser Ausdrukk eigentlich will, und wie Platon dazu gekommen ist. Herr Ast, welcher hier an die schriftlichen Aufsäze im Phaidros denkt, welche auch nicht Antwort geben und sich rechtfertigen können, ist wol schwerlich auf rechter Fährte, da das Wort γραμμὴ wol niemals so gebraucht worden ist. Mir scheint, man müsse mehr den bei Spätern gewöhnlichen Gebrauch von γραμμικὸς beachten und an messkünstlerische Zeichnungen denken. Denn haben die Regierenden keine ἐπιστήμη, so wäre dann das nächste, dass sie διάνοια hätten, also auf dem Standpunkt der Messkünstler ständen. Können sie aber keine Rede geben, und treffen also ein εἴδωλον des guten nur durch δόξα: so wären dann ihre Thaten auch nur wie die Zeichen und Figuren der Messkünstler, welche sich nicht selbst erklären können.

S. 257 Z. 5. Wie aber? fragte er. Dieses kurze Wie aber? wird dem deutschen Leser bei weitem nicht so auffallen, wie dem Leser der Urschrift, weil ich mir erlaubt habe, vorher διασκευωρήσωνται durch „zur Einrichtung ihres Staates schreiten“ zu übertragen. Es bleibt aber schwerlich etwas anderes übrig, da doch im folgenden nur die Maassregel beschrieben wird, welche der eigenthümlichen Einrichtung vorangehn muss. Auch die andere Stelle, wo das Wort vorkommt im dritten Briefe (P. III. Vol. III. p. 410, 3) leidet eine ähnliche Erklärung sehr gut.

ZUM ACHTEN BUCHE.

S. 258 Z. 20. Denn ungefähr so wie jezt etc. Man sehe auf den Anfang des Fünften Buchs zurükk, dem sich nun auch die Wiederanknüpfung des Sokrates fast buchstäblich wieder anschliesst. Was aber Glaukon sagt, Sokrates habe dabei das Ansehen gehabt, als habe er noch einen trefflicheren Staat und Mann im Rükkhalt, davon findet sich in jener Stelle ausdrükklich nichts, ja auch nicht einmal eine einzelne Aeusserung des Sokrates, welche Veranlassung gäbe, dieses daraus zu schliessen, ausgenommen, was gleich Anfangs von dem Staat ohne alle τρυφὴ gesagt war.

S. 259 Z. 25. dass es gewissermassen etc. Ich konnte mich hier nicht entschliessen, mit Bekker τρόπον τινα in τρόπων zu verwandeln; wiewol nicht zu läugnen ist, dass wenn einmal das ursprüngliche τρόπων in τρόπον übergegangen war, das τινά sich von selbst finden musste, und dass die Verschiedenheit der Stellung dieses Wortes auf einen späteren Ursprung deutet. Allein wenn man τρόπων liest, so gehört εἴδη τρόπων zusammen, und die πολιτεῖαι können nicht selbst wieder εἴδη τρόπων haben,

da sie εἴδη τρόπων sind, nämlich τῶν πόλεων, wie auch einige Zeilen darauf τὰ τῶν πόλεων steht, wo man εἴδη τρόπων als synonym mit πολιτεῖαι suppliren kann. Ich möchte also hier nicht τρόπων lesen ohne statt πολιτειῶν entweder ὅσαςπερ καὶ πολιτείας zu lesen oder πόλεων. Das τρόπον τινα ist aber auch an und für sich gar nicht übel; denn einer Beschränkung bedarf doch wol die Parallele, zumal wenn man anfängt aufzuzählen. — Wenige Zeilen darauf kann man freilich leicht in Versuchung kommen, den Satz οἷ ἄν etc., zumal wenn man in den Ficin hineinsieht, mit Herrn Ast für offenbar verdorben zu halten, und dann auch gewiss das ἃ ἄν aus dem Bekkerschen Apparat aufzunehmen. Dieser aber hat gewiss sehr recht gethan, nur das weit bessere und prägnantere ῥέψαντα einzutragen, übrigens aber die Platonische Breviloquenz ungerührt zu lassen.

S. 260 Z. 9. denn ich weiss keinen gangbaren Namen. Schon oben muss dieser Mangel dem Leser aufgefallen sein, zumal gleich hinter dem αἵπερ καὶ ὀνόματα ἔχουσι, und es ist schwer, dieses nur für eine kleine Nachlässigkeit zu halten und nicht für absichtlich. In jener Stelle nämlich S. 259 Z. 14 muss jeder aufmerksame Leser sich fragen, Was hat denn nun die gleich zuerst genannte kretischlakonische Verfassung für einen Namen? Und er findet kaum einen andern Ausweg, als dass die Abweichung dieser Verfassung von der platonischen zu gering sei, um nicht jener auch den Namen Aristokratie zuzugestehen; nun aber wird er hier durch den neuen Namen überrascht. Gewiss aber hatte Platon diesen schon dort im Sinn, konnte ihn jedoch, da es ihm darauf ankam, gleich die Stufenfolge der Corruption anzugeben, dort nicht ohne unangenehme Weitläuftigkeit anbringen.

Ebend. Z. 8 v. u. wenn Umwendungen etc. Die Erklärer haben, von der bald folgenden räthselhaften Zahl über die Gebühr angezogen, diese Stelle so gut als ganz vernächlässigt, da doch die Zahl nur die nähere Bestimmung für das menschliche Geschlecht enthält, von eben dem was hier in einer unbestimmten Formel allgemein für die verschiedenen lebenden Geschlechter gesagt wird, nämlich wann der Wechsel eintrete zwischen der erfreulichen Tragbarkeit und dem Misswachs. Die Muse aber will alles nur dunkel andeuten, und die Uebersezung durfte ihr nicht untreu werden und bestimmteres ausschwazen, wenn sie auch gekonnt hätte. Aber freilich hier ist der Ort zu gestehen, dass sie eben auch nicht konnte, doch aber verpflichtet ist, soviel möglich gewisses und wahrscheinliches von dem ganz unverständlichen zu sondern. Soviel also scheint gewiss, dass die Formel bestimmen soll, sowol für die glükklichen Zeugungen als für das Missrathen der einzelnen Geschlechter der vegetabilischen sowol als der animalischen. Auch dieses wol noch, dass jedes Geschlecht hierin sein besonderes Geschikk hat, welches durch ἑκάστοις — auf γένη zu beziehen — ausgedrükkt ist, sich richtend nach der Lebenslänge, welche den Einzelwesen eines Geschlechts im Durchschnitt zugemessen ist, so dass die Eichen und Elephanten z. B. längere Perioden haben würden als der Mensch. Ob aber für jedes Geschlecht die Zeiten der ἀφορία eben so lang sein sollen als die der εὐγονία, dies erscheint schon unbestimmt; doch scheint sich weiter unten eine Wahrscheinlichkeit dafür zu ergeben, dass die Zeit des Misswachses nur eine kürzere sei. Denn die Rede klingt doch hernach, als ob dem gan-

zen Uebel könnte vorgebeugt werden, wenn diese Zeit wahrgenommen und während derselben keine Erzeugungen gestattet würden. Dass der Kreise Umschwung *κύκλων περιφοραὶ*, wie Bekker meint, nichts anders sein soll als ein bildlicher Ausdrukk für dasselbe, was hernach *περίοδος* heisst, ist freilich wol nicht streng zu erweisen, aber um so wahrscheinlicher, als doch sonst irgend eine, wenn auch noch so dunkle Andeutung sich finden müsste, von was für Kreisen die Rede sein soll. Welches nun aber die Umwendungen sind, durch welche das Ende dieser längeren und kürzeren Zeitabschnitte jedem Geschlechte herbeigeführt wird, das ist ganz im Dunkeln gelassen. Man kann indess schwerlich umhin, hiebei an die Stelle im Staatsmann zu denken, wo gesagt wird (Bekk. S. 272, Uebers. S. 196), dass, wenn Gott das ganze auf seiner Bahn losslässt, es sich sofort von selbst nach der entgegengesezten Seite dreht, wie vorher. Mit diesem *ἀνάπαλιν ἰέναι* oder *εἰς τἀναντία περιάγεσθαι* haben unsere *περιτροπαί* auch nach dem sonstigen Sprachgebrauche dieses Wortes eine unverkennbare Verwandtschaft. Nur ist dort von dem Rükkwärtsgehen des ganzen die Rede, desselben göttlich erzeugten, wovon hier gesagt wird, dass seine Perioden durch eine vollkommene Zahl bestimmt würden, hier aber handelt es sich lediglich um die Rükkläufigkeit einzelner Geschlechter. Und so könnte man vermuthen, dass das unbestimmte *περιτροπαὶ* hier auch nur ganz allgemein die Analogie mit jener grösseren Erscheinung bezeichnen solle. Also Wohlgebildetsein oder Missrathen der Erzeugung trete bei einzelnen Geschlechtern ein, wenn etwas jenem Wechsel zwischen göttlicher Leitung und Aufhören derselben ähnliches einen verschiedenartigen Zeitlauf herbeiführt. — Vielleicht erledigt sich auch durch eine solche Beziehung auf jene Stelle im Staatsmann der Tadel, den Aristoteles (Polit. V. cp. 10) etwas zu schulmeisterhaft, wie es seine Art ist, gegen die hier andeutende Muse aufwirft. Denn mit der weiter unten beschriebenen Zahl beginnt überhaupt die Rükkläufigkeit des menschlichen Geschlechtes, durch welche es hernach, sofern während derselben erzeugt worden ist, in verschiedenen Abstufungen herabsinkt, bis es unter die Gewalt der Tyrannei geräth. Hat es unter dieser die gebührende Zeit gebüsst, und ist die Zahl, welche den Misswachs beherrscht, die hier überhaupt nicht scheint angegeben zu sein, schon so lange abgelaufen, dass wieder bessere Geschlechter vorhanden sind: dann, eben wie Gott die Zügel der Welt wieder ergreift nach bestimmter Zeit, tritt auch in diesem engeren Kreise eine ähnliche Aenderung ein. Darum ist auch die Einwendung des Aristoteles, dass die Staaten häufig in einer ganz anderen Ordnung als der hier angegebenen ihre Form wechseln, zu pedantisch für die grossartige Rede der Muse, die es leicht würde zugegeben haben, dass, ist einmal der Verfall im Gange, auch solche Reactionen vorkommen können.

S. 261 Z. 7. das menschliche aber eine Zahl etc. Eigentlich das menschliche Erzeugte: denn *γεννητὸς* ist hier der Hauptbegriff, wie aus der Formel oben *γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν* hervorgeht; der aufmerksame Leser wird aber dies auch ohne Wiederholung von selbst ergänzen. Wenn nun das erzeugte insgesammt hier getheilt wird in das göttliche und menschliche, jenes aber die Welt ist: so ist allerdings das natürlichste zu sagen, das menschliche seien nicht die künftigen Geschlechter, sondern der Staat,

dessen Verderben hier seine Zeitbestimmung erhalten soll. Allein dieses ist eben von dem Aufkommen eines geringeren Geschlechts abhängig gemacht, und also doch beides wieder dasselbe. — Was aber die Zahl betrifft: so ist es schon über ein Duzend Jahre her, dass die Uebersezung bis zu dieser Stelle gediehen war. Ich erhielt damals durch meinen Freund Boeckh von Heidelberg her die seitdem durch spätere Arbeiten über diese Stelle unter uns bekannter gewordene Schrift des Barocius und arbeitete sie mit der grösten Sorgfalt durch. Da ich ihm aber eben so wenig in allem beistimmen konnte wie hernach die Herren Schneider und Fries, demohnerachtet aber auch mit Hülfe des vielen guten und brauchbaren das er liefert, nicht im Stande war, etwas mich befriedigendes zu finden: so ist dies Unvermögen — um nicht ein gemeines Sprichwort auszuschreiben, das Jedem hier von selbst einfällt — die erste Veranlassung geworden zu der langen Verzögerung dieser Arbeit, zu der ich nicht eher als nachdem die zweite Ausgabe der ersten nachgerükkt war, wieder zurükkkehren konnte. Seitdem sind nun über diese Stellen vorzüglich erschienen C. E. M. Schneider Commentationes duae de numero Platonis Wrat. 1822, und Fries, Platons Zahl, eine Vermuthung. Ersterer hat auch den Barocius so ausführlich benuzt und beurtheilt, dass es überflüssig sein würde, meine Zweifel gegen dessen Lösung, wie ich es früher beabsichtigte, ausführlich zu entwikkeln. Da ich aber gestehen muss, dass auch weder Hr. Schneider noch Hr. Fries mich vollkommen überzeugt haben: so muss ich nun wol in Beziehung auf diese einigermaassen auseinandersezen, was ich in dieser Stelle mit einiger Klarheit zu sehen glaube und was mir hingegen ganz dunkel ist, wie weit ich in jenem mit einem von beiden übereinstimme oder nicht, und warum über dieses keiner von beiden mich hat erleuchten können. Der erste Punkt über den ich mit Hrn. Schneider nicht einig bin, ist der, dass meiner Ueberzeugung nach hier nicht von zwei Zahlen die Rede sein kann, sondern nur von Einer. Wenn nicht zu läugnen ist, dass der Umlauf der menschlichen Angelegenheiten von Verschlimmerung der Geschlechter abhängig gemacht ist, da bei der eingeführten vollkommen verfassungsmässigen Erziehung eine politische Umwälzung nicht anders zu denken ist, als vermittelst einer nachtheiligen Abweichung der angebornen Gemüthsart: so kann auch der numerus periodorum kein anderer sein, als der numerus fatalis. Die erste hätte in der That auch, wenn sie eine andere wäre, hier im Zusammenhange der Rede gar keinen Raum gefunden. Auch wäre es wol etwas dem Platon ganz ungewöhnliches, wenn von zwei Zahlen die Rede sein sollte, dass er auf keine Weise bezeichnet haben sollte, wo er mit der einen zu Ende ist und wo die Beschreibung der andern beginnt; von einer solchen Andeutung will mir aber an dem ὧν nach ἀπέφηναν nichts erscheinen. Dann kann ich auch nicht mit Hrn. Schneider glauben, dass Platon absichtlich die lezte Operation, durch welche die Zahl gefunden werden soll, unbestimmt gelassen habe, um in der Person der Muse das Bestreben, welches die göttlichen Gesezе auf Zahlen bringen will, als einen Vorwiz zu nekken. Sondern der allerdings zweideutige Ton, worin von dem Ernst der Musen gesprochen wird, ist wol nur darin gegründet, dass theils dem Sokrates nicht konnte eine solche Zurükkführung des ethischen auf physisches als sein voller Ernst in den Mund gelegt wer-

den, theils auch Platon wol keine feste Ueberzeugung davon haben konnte, eine solche Zahl wirklich gefunden zu haben. Gewiss aber hat er eine gewählt, die ihrer Construction nach merkwürdig war, oder auch durch die er dem Kundigen etwas andeuten konnte, was er lieber nicht gerade heraus sagte, und keineswegs kann ich ihm zutrauen, er werde auch die sachverständigen Leser so geführt haben, dass nach viel angewandter Mühe sie doch am Ende nothwendig stekken bleiben mussten. Nur dass wir vielleicht nicht im Stande sind mit unserer ziemlich mangelhaften Kenntniss des mathematischen Sprachgebrauches auf etwas sicheres zu kommen, dieses will ich noch immer gern glauben. Herr Fries hingegen hat mich seinerseits nicht überzeugen können, dass seine Voraussezung, die Zahl sei dieselbe mit der in den Gesezen erwähnten, hinreichenden Grund habe. Sie beruht auf einer allzuweiten Auslegung der Worte *ξύμπας οὗτος ἀριθμὸς.. κύριος.. γενέσεων*, oder darauf, könnte man auch sagen, dass Hr. Fries statt *ἅς ὅταν ἀγνοήσαντες* sich gedacht habe, *ὃν ὅταν ἀγνοήσαντες*. Wäre aber hier von einer Zahl die Rede, welche gleich bei der Einrichtung des Staates müsste wahrgenommen werden: so hätten ja nicht, wie doch hier offenbar gesagt wird, die in weit späterer Zeit die Zeugungen leitenden Staatsvorsteher die Schuld. Dann ist auch, abgesehn von den überwiegenden Autoritäten für *ἀποστάσεις* die Art wie *ἀποκαταστάσεις* erklärt wird, schwerlich zu rechtfertigen; und eben so wenig kann ich mich darin finden, dass *αὐξήσεις δυνάμεναι* und *δυναστευόμεναι* ein solches durcheinander von Potenzirung und willkührlicher Multiplication mit allerlei Factoren bedeuten soll. Hierauf aber beruht wesentlich die Reduction der hier aufgestellten Säze auf jene Zahl in den Gesezen. Kann ich nun weder zugeben, dass mit *ὧν* die Beschreibung einer neuen Zahl, des eigentlichen numerus fatalis angehe, noch auch dass Platon die Anweisung seine Zahl zu finden unvollendet gelassen habe: so scheint mir wenigstens so viel gewiss, dass eben dieser lezte Absaz unserer Stelle nicht mehr einen Theil jener Anweisung enthält, sondern nur eine Eigenschaft jener Zahl scheint mir hier noch beschrieben zu werden, nämlich dass sie mit einer andern zusammengestellt zwei Harmonien darbietet. Und vollkommen recht hat Hr. Schneider meines Erachtens darin, dass nicht klar ist, was mit den einzelnen Elementen dieser Harmonie gemacht werden soll; nur ist meiner Meinung nach auch Platons Absicht gar nicht, dass etwas damit soll gemacht werden. Daher nun wollen wir uns im voraus trösten, dass, wenn es nicht gelingt, diesen lezten Abschnitt zu entziffern, uns deshalb doch nicht die ganze Rede der Muse verloren ist. Denn ist das wesentliche davon in dem ersten Theil enthalten: so läugne ich nicht, dass mir diesen Hr. Schneider sehr annehmlich scheint erklärt zu haben. Freilich, dass Platon die Erhebung in die dritte Potenz durch den gesuchten und gekünstelten Ausdrukk *αὐξήσεις δυνάμεναι καὶ δυναστευόμεναι τρεῖς ἀποστάσεις τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι* bezeichnet, sezt eine Absicht dunkel zu reden, fast voraus, und diese musste also auch in der Uebersezung durchblikken. Dennoch ist diese schon sehr nach dem Sinne gebildet. Denn wenn man von der Wurzel sagt, dass sie ihr Quadrat vermag, so heisst das doch nur, sie vermag es aus sich selbst hervorzubringen, und sie ist dann auch wieder in der Quadratzahl das ursprünglich hervorbringende. Weiter ist es

zu natürlich bei den vier Gliedern und drei Zwischenräumen an die beiden mittleren Proportionalzahlen zwischen den beiden mit Ausnahme der Eins ersten Würfeln zu denken. Und so wären denn 8. 12. 18. 27, die vier Glieder von denen die beiden äussersten die Würfel der Zwei und der Drei sind, die beiden mittleren aber die Proportionalzahlen zwischen ihnen; indem wie 2 zu 3 im anderthalbigen Verhältniss steht, so auch 8 zu 12, 12 zu 18 und 18 zu 27; 4 aber 6 und 9 wären die drei Zwischenräume. Wie sehr sich nun hier alles messbar und ausdrükkbar darstellt, ist klar, indem nicht nur die drei Zwischenräume 4 zu 6 und 6 zu 9 in demselben anderthalbigen Verhältniss stehen wie die vier Glieder, sondern auch 9 zu 27 sich verhält wie 6 zu 18 und wie 4 zu 12, und eben so 4 zu 8 wie 6 zu 12 und 9 zu 18. Nur in die Rechenschaft über die Nebenbestimmungen, dass die Glieder theils ähnlich sein sollen und theils unähnlich, so wie auch theils überschüssig und theils abgängig, hat sich bei Hrn. Schneider ein kleines Versehen eingeschlichen. Denn wenn ähnliche Zahlen solche sind, deren Länge und Breite in demselben Verhältniss stehn: so sind nicht 8 und 27 einander ähnlich, sondern 8 und 18, weil $2:4=3:6$ und wiederum 12 und 27, weil $2:6=3:9$, 8 aber und 12 sind unähnlich, und eben so auch 18 und 27. So auch wenn überschüssige Zahlen solche sind, welche mehr enthalten als die Summe ihrer Theiler, abgängige aber, welche weniger: so sind 8 und 27 überschüssig, weil $27>3+9$ und $8>2+4$, 12 aber und 18 sind abgängig, weil $2+3+4+6>12$ und $2+3+6+9>18$. Wird nun aber gefragt, welches denn die Zahl sei, in welcher sich dieses alles findet: so wird wol niemand sagen, es sei 35 als die Summe von 8 und 27. Denn in dieser sind zwar auch 12 und 18 enthalten, aber nur wie jede andere Zahl die kleiner ist als 35, gar nicht aber in irgend einem besonderen Verhältniss. Sondern die nächste Antwort wird immer sein, es sei der Würfel von 6 als das Product aus 8 in 27, worin ausser diesen beiden Zahlen auch 12 und 18 als Theiler enthalten sind. Wenn aber die Ansicht richtig ist, dass die Construction der gedachten Zahl hier zu Ende ist, und dass auf diese Construction die Worte *ξύμπας οὗτος ἀριθμὸς* „diese gesammte Zahl“ zurükkgehen: so kann das *ξύμπας* „gesammte“ leicht auf den Gedanken bringen, die gesuchte Zahl sei nicht das Product der beiden Würfel in einander, sondern das aus allen vier Gliedern, also das Quadrat des Würfels von 6. Und immer würde ich unter diesen beiden Zahlen diejenige wählen, auf welche das folgende am besten zuträfe. Was aber dieses betrifft, so sehe ich nichts mehr. Und wenn ich gleich zwischen Fries und Schneider wählend, dem letztern gern zugebe, dass die Wurzel des vierdrittlichen Verhältnisses die Zahl vier sein könne und nicht gerade $\frac{4}{3}$ sein müsse, welche es aber auch sei, weder glauben kann, dass *ἐπίτριτος πενθμὴν πεμπάδι συζυγὴς* „die vierdrittige Wurzel mit der Fünf zusammengespannt“ das Diagramm des rationalen Rechtekkes sei, noch eben so fest wie Hr. Schneider überzeugt sein kann, dass *συζυγὴς* „zusammengespannt“ eine Addition bedeute; wenn ich Hrn. Fries gern zugebe, dass *ἑκατὸν τοσαυτάκις* „hundert eben so viel mal“ wol nicht stehen könne für „schreibe eine Zahl als hundertmal ihr Hunderttheil,“ und dass also die ganze Verwandlung der Zahl in einen Bruch, die Schneider anstellt, nicht gehörig begründet, mithin diese Erklärung überhaupt erzwungener sei als wahr:

so weiss ich über das weitere vollends gar nichts zu sagen, als dass die Textesänderungen des einen Gelehrten mir eben so gewaltsam erscheinen, als die Auslegungen des Andern ihrer Künstlichkeit und Willkührlichkeit wegen mich abstossen. Diese Kritik aber ins Einzelne durchzuführen, scheint weder dieses Ortes zu sein, noch auch überhaupt meines Geschäftes. Sondern das einzige was mir noch obliegt in dieser schwierigen Lage, ist nur meine Uebersezung so weit zu erläutern, als ohne über die ganze Sache sicher zu sein möglich ist, damit auch der deutsche Leser noch, wenn es ihm beliebt, sich an dieser Nuss versuchen könne. Zunächst also die hervorgebrachten und hervorbringenden Vermehrungen nehme der Leser nur immer für Vermehrungen des hervorgebrachten durch das hervorbringende, also des Quadrats und der Wurzel mithin für kubische. Zwei Kubikzahlen aber, denn wenigere dürfen wir nicht annehmen und an diesen haben wir genug, erhalten vier Glieder und somit auch von selbst drei Zwischenräume, wenn man zwischen ihnen die zwei mittleren Proportionalzahlen aufsucht. Die erste Zahl aber, in welcher zwei Kubikzahlen nämlich als Theiler vorkommen, ist, da die Eins nicht mitgerechnet wird, 216 der Kubus von Sechs, indem es keine kleinere Zahl giebt, für welche 8 und 27 als die beiden kleinsten Kubikzahlen Theiler wären. Dass nun auch die mittleren Proportionalzahlen 12 und 18 als Theiler darin enthalten sind und ebenso die Differenzen 4, 6 und 9, versteht sich von selbst, und somit ist alles angegebene in dieser Zahl enthalten; und wie dies alles sich ausdrükkbar und messbar gegen einander darstellt, ist oben schon erwähnt. Was nun aber das weitere betrifft, so erinnere ich zuerst, dass Aristoteles Polit. V, cp. 10 seine Beschreibung der Zahl, welche die Wandlungen der Staaten beherrsche, erst mit diesen Worten anfängt, *ὧν ἐπίτριτος πυθμήν* „deren vierdrittige Wurzel" und sie nur bis *παρέχεται* „darstellt" fortsezt, dann aber die Beschreibung erklärt *λέγων ὅταν ὁ τοῦ διαγράμματος ἀριθμός τούτου γένηται στερεός*, „womit er meint, wenn die Zahl dieses Schema kubisch geworden ist." Hieraus nun glaube ich keineswegs schliessen zu dürfen, Aristoteles sei auch der Meinung gewesen, unsere Stelle enthalte zwei Zahlen und er habe es nur mit der zweiten zu thun; denn sein Ausdrukk „Nichts bleibe, sondern alles verändere sich nach einem gewissen Umlauf" spricht deutlich genug hiegegen, zumal wenn man die gleich folgenden Worte, als erzeuge die Natur bisweilen schlechte etc. hinzunimmt. Aber das scheint mir zu folgen, dass Aristoteles angenommen, die angeführten Worte enthielten die ganze Beschreibung der Zahl, worin wir ihm unbedenklich werden zu folgen haben. Irgend etwas den Worten *ἁρμονίας παρέχεται* „Harmonien darstellt" entsprechendes findet sich aber in seiner Erklärung gar nicht, also hat er auch diese nur angeführt, um einen vollen Saz zu haben; hingegen gehört zu seiner Beschreibung offenbar noch das *τρὶς αὐξηθεὶς* „dreimal vermehrt" als wesentlich dem *συζυγεὶς* „zusammengespannt" beigegeben. Schwerlich aber lassen sich die Aristotelischen Worte als Erklärung der Platonischen irgend darstellen, wenn man nicht annimmt die Worte „die Zahl dieses Schema" entsprechen den Worten „die vierdrittige Wurzel mit der fünf zusammengespannt," und dem „dreimal vermehrt" das, „wenn sie kubisch geworden ist." Dieses nun kommt auf keine andere Weise heraus, als wenn man sich erinnert, dass 216 der Wür-

fal von 6 zugleich die Summe ist der drei Würfel von drei, vier und fünf. Sonach scheint Aristoteles unter der vierdrittigen Wurzel die beiden Zahlen drei und vier verstanden zu haben; diese mit der fünf bilden ein Schema, und nur diese Zusammenstellung zu einem Schema ist unter dem unbestimmten Ausdrukke *συζυγείς* von ihm verstanden. Diese Zahlen sind freilich auch die des rationalen rechtwinkligen Dreiekkes, weil $3^2+4^2=5^2$, allein dieses Dreiekk als solches hat hier nichts zu thun. Daraus aber, dass auch Aristoteles die Worte *ἁρμονίας δύο παρέχεται* „zwei Harmonien darstellt" mit ihrer weiteren Auseinandersezung in seine Erklärung nicht aufgenommen hat, schliesse ich, auch er sei der Meinung, dass sie nicht mehr zur Construction der Zahl gehören, und also nur als Zugabe eine Eigenschaft derselben beschreiben, zu deren Behuf eben die Zahl in jene einzelne Posten zerlegt werden soll. Von dem weiteren aber verstehe ich nichts, und will nicht dafür angesehen sein. Nicht einmal will ich behaupten, dass man bei den zwei Harmonien gerade an zwei musikalische Intervalle zu denken habe, denn das Wort leidet ja noch mancherlei andern Gebrauch; wie mir denn auch räthselhaft ist, was eine quadratische — denn das heisst unläugbar gleichmal gleiche — Harmonie sein soll. So ist mir auch nichts weniger als gewiss, dass gleichlängig wieder dasselbe sein soll, wie gleichmalgleich; sondern sehr gut kann die Meinung sein, die zweite Harmonie sei von gleicher Länge mit der ersten, und der Zusaz „der länglichen aber" bedeutet dann, dass die erste hiebei nicht soll quadratisch sondern länglich construirt werden. Was die aussprechbare Durchmesser der Fünf betrifft, so ist wol ganz richtig, dass unter Durchmesser einer Zahl die Wurzel des doppelten Quadrates derselben zu verstehen, diese ist nun von fünf unaussprechbar, irrational, und so kann auch wol unter dem aussprechbaren schwerlich etwas anderes verstanden werden, als die Wurzel des von zweimal fünf und zwanzig nur um Eins verschiedenen Quadrates, nämlich die Zahl Sieben. Ob aber die Formel jeder um Eins verkürzt, diese Verkürzung des Quadrates noch besonders ausdrükken soll, oder ob sie die Anweisung enthält, die Sieben selbst noch um Eins zu verkürzen, das ist mir völlig unentschieden. Will man den folgenden Ausdrukk „unaussprechbaren aber zwei" genau nehmen, so müsste man ihn auch wieder auf Durchmesser der Fünf beziehn; allein dann käme ein irrationales Element in die Zahl. Die Freiheit aber hier irgend etwas anderes willkührlich zu substituiren, weiss ich um so weniger zu rechtfertigen, als noch die Möglichkeit bleibt, diesen Ausdrukk mit dem vorigen zusammengenommen so zu construiren, dass die aussprechbaren Durchmesser der Fünf um Eins, die unaussprechbaren aber um Zwei verkürzt werden sollen; dann wäre der unendliche Bruch für eine Einheit genommen — welche Freiheit doch weit geringer wäre — und beides deutete dann auf die Zahl Sechs. Das leste aber, wie nun aus diesen Elementen und den hundert Würfeln der drei, die gleichlängige Harmonie construirt werden soll, dazu ist keine Andeutung vorhanden, und die Uebersezung konnte sie auch nur so schwankend als möglich ausdrükken. Und so bliebe denn diese Aufgabe noch einem künftigen besseren Glükke und Stern aufbewahrt; durch die bisherigen Bemühungen kann ich sie wenigstens nicht für gelöst halten, würde

mich aber freuen, wenn die hier aufgestellten Andeutungen und Zweifel noch einen neuen Versuch eines Sachkundigen veranlassten.

S. 261 Z. 12 v. u. Die Hesiodischen Geschlechter und die bei euch etc. Bei Hesiodos (*Ἔ. κ. Ἡμ.* I. 108 flgd.) folgen auf einander solche, an Werth verschiedene Geschlechter. Wenn aber die Muse sagt, die bei euch, so meint sie die gleichzeitigen Bestandtheile von ungleichem Werthe, welche jedes nur das seinige treiben und also auch in der Begattung nicht miteinander vermischt werden sollen.

S. 262 Z. 12 v. u. wird sie hingegen eigen für sich haben. Hier hat Bekkers Vorgang mich nicht bewegen können, dem *ἑαυτῇ* zweier Handschriften den Vorzug einzuräumen vor der gewöhnlichen Schreibung *ἑαυτῆς*, welche auch alle übrigen Handschriften wiederzugeben scheinen. Offenbar wird hier das obige *τὸ δέ τε καὶ αὐτῆς ἕξει ἴδιον* wieder aufgenommen, so dass man den Genitiv, wiewol er nicht gerade nothwendig ist, fast vermisst. Dann aber ist auch ein beständig mit sich selbst im Kriege begriffen sein durch das vorige gar nicht motivirt, so dass dieser Dativ völlig fremd erscheint, zumal auch alles unmittelbar vorhergehende auf äussere Kriege geht. — Kurz vorher heissen die Zornartigen auch einfachere, in Bezug auf die frühere Stelle, dass von der philosophischen Art einfache Männer nicht mehr vorhanden wären. Dies bemerke ich hier nur im Vorbeigehn, vorzüglich Hrn. Ast zu Liebe, dessen Anmerkung zu dieser Stelle mir zufällig in die Augen fiel.

S. 263 Z. 2. die Gymnastik höher gestellt etc. Dies ist freilich nur schwach angedeutet in der obigen Stelle (Uebers. S. 261 Z. 28) und dem was hernach vorkommt; die Uebersezung hat es aber nicht wollen stärker herausheben. — Diese veränderte Schäzung hängt aber mit dem Primat des zornartigen Elementes so genau zusammen, dass selbst die Beschäftigung mit der Rede unter diesen Verhältnissen mehr den Charakter der Gymnastik annimmt. Und nun sage jeder sich selbst, wie gänzlich es dem Sinn unseres Schriftstellers, der doch hier den Sprachgebrauch vorzüglich gebildet und bestimmt hat, widerstreitet der Anweisung gerade zu einer solchen den Namen Dialektik zu geben, wie man dies von den Neueren beständig hört.

S. 264 Z. 11. und wenn er auch deshalb. Die Stelle kann freilich auch anders gefasst werden, wenn man *λοιδορούμενον* durch *καὶ* mit *μαχόμενον* verbunden auch noch dem *μηδὲ* unterordnet. Ich glaube aber doch, dass Herr Ast hier den rechten Weg gezeigt hat, indem er *λοιδορούμενον* rein passivisch versteht. Die Uebersezung hat sich hier noch die Freiheit genommen, zu thun als stände da *ἰδίᾳ τε καὶ ἐν δικαστηρίοις δημοσίᾳ*. Denn weder beides auf die *δικαστήρια* bezogen will der Gegensaz zwischen *ἰδίᾳ* und *δημοσίᾳ* an dieser Stelle passen, noch lässt sich füglich, da hier bloss von Vertretung des Eigenthums die Rede sein kann, *δημοσίᾳ* mit einem anderen Uebersezer auf die Volksversammlungen beziehen.

S. 265 Z. 3. nach dem Aischylos. In den Sieben vor Theben kommt dieser Vers zwar nicht vor, sondern nur gegen jedes Thor ist ein anderer Heerführer gestellt, und die Worte *πρὸς πυλαῖς τεταγμένος* sind der nächste Anklang, bei Voss „An das hohe Thor der Homolois hingestellt" und „Hiernächst der siebente dort am siebenten Thor gestellt." Doch ist schwer zu glauben, dass der Vers ganz so wie hier einer andern Tragödie

des Dichters sollte angehört haben. — Die beifolgende Frage nach der Bedeutung des Ausdrukks Oligarchie lässt, da das Wort selbst schon in Aller Munde war, kaum einen Zweifel übrig, dass Platon ihn auf diese bestimmte Bedeutung zuerst beschränkt, da er sonst mehr im Allgemeinen als Gegensaz gegen Demokratie gebraucht wurde.

S. 266 Z. 6. jeglicher Regierung etc. Das ἢ τινὸς, was auch Bekker, weil die Handschriften ihm nichts besseres gaben, behalten hat, ist so durchaus unbequem, dass ich gern unbedingt Hrn. Asts Verbesserung ἧς τινος annähme, wenn nicht auch hier das Fehlen des οὖν bedenklich wäre. Uebersezt aber habe ich wenigstens so. Vielleicht hat ursprünglich gestanden οὕτως ἠστινοσοῦν ὁτουοῦν ἀρχῆς.

S. 270 Z. 16 v. u. weder auf jene Weise. Dies bezieht sich auf die frühere Stelle, dass wo der Reichthum die Herrschaft bestimmt, man nicht gern die Unveräusserlichkeit des Grundbesizes einführe, weil für die Festhaltenden die Veräusserlichkeit das beste Mittel ist, den ihrigen zu vermehren. Doch dieses währt wol selten lange, und Platon würde wol auch leicht das umgekehrte zugegeben haben, dass, wo eine allgemeine Veräusserlichkeit eingeführt ist, sehr „bald das durch jenes schmuzige“ bei wenigem sparen und „von allem einen kleinen Vortheil machen“ erkrazte Geld die einzige politische Macht wird. — Nach den Worten οὔτε τῇδε lassen zwar mehrere Handschriften das ἢ aus; allein concinner wird die Rede wol nicht, wenn auf ἐθέλουσιν ἀποσβεννύναι nicht bezogen wird, vielmehr würde durch diese Auslassung der Saz zweideutig werden. — Das „auf eigene Gefahr“ will sagen, dass über solche Verhandlungen keine Klage angenommen und nicht zu Recht erkannt wird.

S. 273 Z. 2 v. u. und sofern man nicht mehr leben könnte etc. Da die Worte ἢ τε παῦσαι ζῶντα δυνατὴ offenbar das obige ἅς οὐκ ἂν οἱοί τ' εἶμεν ἀποστρέψαι aufnehmen muss, in dem ἢ τε ὠφέλιμος aber eben daher ἀποτελουμένη zu verstehen ist: so ergänzt hier jeder leicht μὴ ἀποτελουμένη. Das μὴ sowol als das πεινῶντα des Athenaios sind nur schlechte Klügeleien. — Etwas weiter aber ist der Ausdrukk „nothwendige Begierden“ so vertheidigend herausgehoben, dass man fast glauben möchte, Platon sei über denselben getadelt worden.

S. 275 Z. 13. zu jenen Lotophagen. Odyss. IX, 82—102. Unschuldig erschienen diese, insofern sie nichts zum Verderben der Schaar bereiteten. Aber — sie reichten des Lotos ihnen zu kosten. Wer des Lotos Gewächs nun kostete süsser denn Honig, solcher gedachte nicht mehr der Verkündigung oder der Heimkehr. In dieser Hinsicht konnten die feurigen und gewizigten Unholde eben in Beziehung auf das gleich folgende schon Lotophagen genannt werden.

Ebend. Z. 7 v. u. zur Befreiung etc. übergeht. Die Construction μεταβάλλειν ἐκ und εἰς ist in allen analogen Stellen zu constant, als dass ich es hätte wagen können, hier mit Bekker das εἰς zu löschen.

S. 276 Z. 1 v. u. wie die Tyrannei entsteht. Gegen den Buchstaben hat hier die Uebersezung dem Sinne folgen müssen. Denn von der Art und Weise, dem Charakter und der Eigenthümlichkeit der Tyrannei ist hier noch gar nicht die Rede, sondern nur von ihrer Entstehung, welche

noch dazu ganz ausführlich behandelt ist. Schwerlich ist der dies gar nicht besagende Text Platons wahre Handschrift.

S. 280 Z. 9 v. u. wie jener in der Fabel. Pausanias erzählt sie so: Lykaon habe dort ein Kind geopfert und das Blut auf den Altar gesprengt, und sei auch sogleich noch während des Opfers zum Wolfe geworden.

S. 281 Z. 8. Dieser nun etc. Der Satz ist freilich ziemlich überflüssig; denn wenn erst Blut in ungerechten Verfolgungen geflossen ist: so ist auch die στάσις schon ausgebrochen, und dieses γίγνεται bildet also wol keinen neuen Moment, zumal die Anwendung der Waffen nun erst eingeleitet wird. Dazu kommt noch, dass οὗτος eine ziemlich ungewöhnliche Form der Antwort ist, und das οὕτως zweier Handschriften hier auch nicht eben willkommen wäre. Nun leitet Ficin, welcher das γίγνεται auslässt, allerdings auf die Spur, den Satz mit dem folgenden zu verbinden. Allein die Aenderungen, welche dies herbeiführen müsste, werden zu wenig von Handschriften unterstützt, als dass man nicht eher bei Ficin einen Fehler vermuthen sollte. So aber wie Herr Ast, selbst mit seinem Text unzufrieden, den Sokrates fortreden lässt, wollte mirs noch weniger klingen. Am liebsten hätte ich übersezt, dieser nun, der die Fehde anführt gegen die Vermögenden, wenn er etc.

Ebend. Z. 22. nach dem Orakel etc. Die Sache ist aus Herodots erstem Buche bekannt, und dem Platon kam es hier nur auf das Ende des Spruches an.

S. 283 Z. 9. und besonders in ihr noch Euripides. Der Vers σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ wird sonst nach den gültigsten Zeugnissen dem Sophokles im Aias Lokros zugeschrieben. Derselbe Irrthum ist wahrscheinlich aus unserer Stelle in den Theages übergegangen. Man sehe 2ten Theiles 3ten Band S. 350.

ZUM NEUNTEN BUCHE.

S. 286 Z. 13. die zwei Triebe etc. εἴδη steht in der Ursprache; und fände sich der Ausdrukk erst hinter jener bildlichen Darstellung, welche erst späterhin in diesem Buche ausgeführt wird: so wäre auch eine genauere Uebertragung möglich gewesen, welche hier den Zusammenhang nur verdunkelt haben würde; um so mehr als auch hernach die untergeordneten Arten der Begierde, wie denn dieses dem Platon gewöhnlich ist, mit demselben Ausdrukk bezeichnet werden. Dergleichen Uebersezer-Freiheiten waren auch in früheren Werken schon nicht zu vermeiden. Ich will aber hier, wenn auch nur im Vorbeigehen, aufmerksam darauf machen, wie ausser den dreien, dem begehrlichen, dem eifrigen und dem vernünftigen, noch ein vierter, nämlich der von jenen dreien bald dieses bald jenes beschwichtigende oder aufregende sich einschleicht; so dass nun dieser hier der Fuhrmann wird, und wir ein Dreigespann haben nebst einem Fuhrmann, wie es scheint, indem was im Phaidros der Fuhrmann war, hier als Ross erscheint, und zwar nicht in einer in gleichem Grade bildlichen Darstellung. Erin-

nert nun hier manches von selbst an jenes unserer Behauptung nach früheste Gespräch: so könnte man wol in Versuchung sein, diesem Anzeichen allein nachgehend unser Werk sogar für älter zu halten als jenes, weil unstreitig die dortige Darstellung klarer ist und reiner als diese. Man muss indess, alles anderen zu geschweigen was auf die entgegengesezte Seite zieht, nicht übersehen, wie hier die ganze Darstellung durch das psychagogische Interesse beherrscht wird. Daher konnte sich Platon in Sokrates Person sehr leicht erlauben, was in dem Menschen das Werk der erziehenden Vernunft ist, und sehr deutlich ist dies einige Zeilen früher gesagt, noch von dem persönlichen vernünftigen in dem Einzelnen für sich zu unterscheiden. Wie denn auch das wilde Toben des thierischen nicht jenem gleichsam vierten zugeschrieben wird, als könne er es aufgeregt haben, sondern das thierische bricht selbst los. Oeffnet man mit diesem Schlüssel: so ist nichts leichter als die scheinbare Verwirrung ganz aufzulösen, und alles auf strengere Formeln zurükkzuführen. — Uebrigens wenn man manches platonische für christianisirend gehalten hat, was mir bei näherer Betrachtung nie so erscheinen wollte: so möchte ich um desto lieber dieses hier hervorheben, als wenigstens die unmittelbarste Vorbereitung auf eigenthümlich christliche Sinnesart, dass Sokrates hier die Ursprünglichkeit gesezwidriger Begierden in solcher Allgemeinheit behauptet, dass er auch die Trefflichsten nicht davon frei spricht; und es ist eben so wahr als tiefsinnig, wie er die Spuren davon bis in den Traum hinein aufsucht. — Einige Zeilen weiter hat Ficin eine ohne Noth abgekürzte Uebersezung, zu der sich im Bekkerschen Apparat auch keine Spur findet.

S. 287 Z. 7. dass aber die etc. Bekker hatte ganz recht, da er das δ' vor ἐλπίσωσι beibehielt, nach παραβοηθοῦντας stärker zu interpungiren. Dies hätte aber im Deutschen noch stärker geschehen müssen, wodurch es unmöglich geworden wäre, noch weiter auf das τίθει zurükkzubeziehen. Deshalb habe ich lieber das δ' weggelassen, mehreren Handschriften bei Bekker folgend, und den Saz dadurch strenger zusammengezogen.

Ebend. Z. 13 v. u. Aber auch einer etc. Wer wird es nicht bedauern, dass der schwarzgallige Tyrann, eine auf allen Gebieten gar nicht seltene Erscheinung, so sehr kurz abgefertigt wird, so wie dass die Gründe, worauf diese Construction einer dreifachen Tyrannei beruhet, fast nur zum Errathen gegeben sind, und dass sich die folgende Darstellung des Lebens auch nur ausschliessend mit dem, welcher den Eros in sich aufgenommen hat, beschäftiget.

Ebend. Z. 8 v. u. wie sie im Scherze sprechen. So allgemein muss man den Ausdrukk hier wol fassen, da von einem besonderen Spiele, worauf sich die Redensart beziehn könnte, nichts verlautet. Auch der Scholiast führt sie nur als eine παροιμία an, offenbar ohne im Besiz irgend einer näheren Notiz zu sein.

S. 289 Z. 8. vom guten und schlechten. Ich habe hier die Worte, welche bei Bekker τὰς δικαίας ποιουμένας lauten, lieber ausgelassen. Sonst hiess es freilich τὰς δίκας ποιουμένας und δόξαι τὰς περὶ καλῶν δίκας ποιούμεναι übersezte man „Vorstellungen, welche das Urtheil über Recht und Unrecht leiteten, oder welche die Kriterien des guten und schlechten abgaben.“ Allein wenn man auch der alten Lesart treu bleibt: so ist doch

die Formel δίκας ποιεῖσθαι weder durch Beispiele noch durch Analogien zu rechtfertigen. Der von Bekker beliebten Lesart aber ist ein Sinn gar nicht abzugewinnen. Diese Stelle also wartet auch jezt noch auf ihre Heilung, die ich durch die Auslassung keineswegs an die Hand gegeben haben will, sondern ich zog diese nur der Fortpflanzung einer nicht gehörig begründeten Uebertragung vor.

S. 289 Z. 4 v. u. Wenn hingegen. Das δὲ, was Bekker einige Zeilen früher verwirft, und γὰρ dafür sezt, bitte ich mir hier aus statt des γὰρ, und lese Ὅταν δὲ δή; denn es muss dem obigen καὶ ἂν μένγε entsprechen.

S. 290 Z. 5 v. u. meint auch mancherlei. Hat der Scholiast es nicht verschmäht, so kann auch der Uebersezer sich für entschuldigt halten, wenn er erwähnt dass das Meinen und das Mancherlei zusammen auf die Irrthümer hindeutet, welche bei der Menge am meisten vorausgesezt werden.

S. 291 Z. 9 v. u. und auch schon auf solche getroffen. Unläugbar ist hier wol, dass Platon auf seinen Aufenthalt in Syrakus anspielt; aber freilich auf welchen, das lässt sich aus dieser Stelle nicht sehen; und also auch an und für sich keine Zeitbestimmung darauf gründen.

S. 294 Z. 9 v. u. über Alle durchweg richten. Auf etwas hergebrachtes wird hier offenbar angespielt; ich habe aber nirgend einen Aufschluss darüber gefunden. Nur soviel ist deutlich, dass hier von keiner gerichtlichen Schlichtung die Rede ist, sondern von einem kampf- oder schiedsrichterlichen Verfahren, wodurch unter mehreren jedem seine bestimmte Stelle in der Reihenfolge angewiesen wird.

S. 296 Z. 16. wenn etwas der Art. Die Uebers. ist hier dem εἴ τι treu geblieben, wie einige Zeilen weiter ὅ τι μὴ μάθημα steht; ohnerachtet Bekkers εἴ τις auf guter Autorität beruht. Es kann auch wol sein, dass Platon kühn genug war zu schreiben, „ausgenommen wenn eine solche Lust Geld bringt," im Deutschen aber schien es nicht thunlich.

Ebend. Z. 27. müssen wir ja genau wissen. Anders ist wol diese Antwort schwerlich zu erklären, als mich Bekker belehrt, dass nämlich Glaukon den unsichern Ausdrukk „sollen wir nicht annehmen" durch seine Antwort berichtigen wolle.

S. 298 Z. 5. dem dritten aber etc. Im Charmides (s. d. Uebers.) schien es angemessener, diese sprüchwörtliche Redensart mit einer ähnlichen uns geläufigeren zu vertauschen. Hier aber wendet Platon sie selbst anders vom dritten Becher auf einen dritten Kampf und Beweis, und so konnte sie genauer wiedergegeben werden. — Die ganze hieran sich knüpfende Auseinandersezung über die Lust erinnert übrigens wol Jeden, zwar auch an den Gorgias, aber ganz vorzüglich doch an den Philebos S. 133 u. flgd. der Uebersezung. Und hier sind wir wieder an einem von den Punkten, an welchen sich das Urtheil über die Zeitfolge der platonischen Schriften vornämlich knüpfen muss; allein die Entscheidungsgründe des meinigen mitzutheilen, das würde Auseinandersezungen erfordern, welche sowol für diese Anmerkungen, als auch für die Einleitung, wenn ich sie in diese verweisen wollte, unverhältnissmässigen Raum einnehmen würden. Nur möchte ich jeden Leser, dem die Sache wichtig ist, auffordern, die betreffenden

Stellen aus diesen drei Gesprächen Gorgias, Philebos und dem unsrigen in dieser Beziehung genau zu vergleichen und zwar folgendermaassen. Geradezu anführen konnte Platon sich nicht in Gesprächen; aber unmöglich ist anzunehmen, dass er, indem er das eine Gespräch schrieb, was er in einem andern über denselben Gegenstand gesagt hatte, aus der Acht sollte gelassen haben. Nun aber glaube ich, man wird im Philebos nichts finden, was irgend wie eine Zurükkweisung auf diese Stelle aussähe, wohl aber umgekehrt, hier sowol auf den Philebos als auf den Gorgias. Will man freilich auch das zweite grössere versuchen, nämlich zu bestimmen welche Behandlungsweise wol die frühere sein möchte: so muss man nicht auf den Gegenstand an und für sich allein sehen, sondern auch auf den Zusammenhang, worin er an jedem Orte vorkommt; und auch von diesem Gesichtspunkte aus finde ich keine andere Reihenfolge denkbar als Gorgias, Philebos und Staat, und glaube nicht, dass sich ein wahrhaft kritischer Leser mit einer andern Annahme auch nur irgend werde befreunden können.

S. 300 Z. 7. neben der Schmerzlosigkeit die Unlust. Hier ist eine Ungenauigkeit, welcher ich jedoch nicht eigenmächtig abhelfen wollte. Es sollte nämlich heissen: neben der Unlust die Schmerzlosigkeit *καὶ πρὸς λύπην οὕτω τὸ ἄλυπον ἀφορῶντες*. Denn die Lust ist das weisse, die Unlust das schwarze, die Schmerzlosigkeit aber ist das unbestimmte graue; und wie dort das graue der Gegenstand der Betrachtung und der Täuschung ist, indem man dieses, weil das rechte weisse weder zugegen noch in der Erinnerung ist, für das Gegentheil des schwarzen halten kann, so ist hier die Schmerzlosigkeit dasjenige, was betrachtet, und weil nur die Vergleichung mit der Unlust zu Gebote steht, aus Unkenntniss der Lust für Lust gehalten wird. So dass man sich wundern muss, dass keine Handschrift auf jene Art oder auch durch die noch leichtere Versezung des *πρὸς*, *καὶ τὸ ἄλυπον οὕτω πρὸς λύπην ἀφορῶντες* geholfen hat. Wenige Zeilen weiter hin wird mancher Leser ebenfalls die gewohnte Genauigkeit vermissen, in der Zusammenstellung Brot und Getränk und gekochtes und alle Nahrungsmittel insgesammt. Allein es ist hier eine Fortschreitung von dem unentbehrlichen und einfachsten zu dem zusammengesezten und überflüssigen. Nur hätte Brot und Wasser, ausserdem dass das leztere nicht genau gewesen wäre, für uns noch einen nicht hieher gehörigen Nebenbegriff gehabt. Speise und Trank aber für *σίτου τε καὶ ποτοῦ* hätte alles folgende mit in sich begriffen. — Auch bei der hier beginnenden Auseinandersezung liegen Säze aus den überwiegend dialektischen Gesprächen zum Grunde; sonst müsste, wie es sich mit dem verschiedenen Antheil am Sein verhalte, weit ausführlicher auseinandergesezt worden sein.

S. 302 Z. 3. wenn doch das beste. Ganz flüchtig nur, wie auch bisweilen auf den Gorgias durch einzelne Ausdrükke sehr deutlich angespielt worden ist, geht dieses auf den Lysis zurükk, um was dort von dem *οἰκεῖον* gesagt war, in sein rechtes Licht zu stellen.

Ebend. Z. 25. um wieviel unerfreulicher. Das Unternehmen dieses auf Rechnung zu bringen, mag Platon selbst rechtfertigen; er war gebunden durch den Saz — und hat ihm möglichst durchgeholfen — dass in allem nur soviel wahre Wissenschaft sei, als Maass und Zahl darin ist.

Hier kommt es nur darauf an, die Rechnung selbst soviel als möglich zu erläutern, indessen auch dies wird schwerlich so geschehen können, dass alles gelobt werde. Zuerst nämlich da ja gefragt wird, wie weit der Tyrann von dem Könige abstehe, so sollte billig der Abstand gemessen werden; es werden aber die Stellen gezählt. Statt also zu sagen, vom König bis zum Timokraten ist eine Länge, und vom Timokraten bis zum Oligarch wieder eine, so dass der Oligarch vom Könige um Zwei absteht, wird gesagt, der König ist der erste, der Timokrat der zweite und der Oligarch der dritte. Ja auch so wird nicht etwa weiter gezählt, dass dann der Demokrat der vierte wäre und der Tyrann der fünfte; sondern beim Oligarchen wird abgesezt, und auf den Grund, dass zwischen Oligarch und Tyrann nur Einer ist, wie zwischen König und Oligarch nur einer war, wird nun gesagt, der Oligarch verhalte sich zum Tyrannen wie der König zum Oligarchen; wonach also der Tyrann neun wird, wie der Oligarch drei war, was doch offenbar keine Rechnung oder Zählung mehr ist, da sie 1 zu 5 in 1 zu 9 verwandelt. Wohl! so weit stehe nun der Tyrann ab von dem Size der wahren Lust, nämlich dem Könige; doch ist dieses wieder eine ganz neue Willkühr, dass seine Schattenlust als eine Fläche gemessen werden soll. Der Saz selbst aber, welcher dieses aussagt — *Ἐπίπεδον ἄρ' κ. τ. λ.* — scheint mir noch einer zwiefachen Erklärung fähig. Es kann nämlich sein, dass er nur eine Erklärung des vorigen und also nur eine Betrachtung der Neun aus einem andern Gesichtspunkte sein soll, dass nämlich diese ein auf drei gezogenes Quadrat ist, und so scheint es der Scholiast zu verstehen. Es kann aber auch sein, dass auf die Neun selbst eine Fläche gesezt werden soll, und diese kann wieder entweder neunmal neun sein, oder auch dreimal neun sofern nämlich drei die Wurzel von neun ist. Denn ohnerachtet hier die beiden Ausdrükke *μῆκος* und *δύναμις* vorkommen, so ist doch der Gebrauch von beiden, welcher im Theätet festgestellt wird, hier nicht zu berükksichtigen; dort nämlich ist *μῆκος* eine rationale Wurzel, *δύναμις* aber eine irrationale, hier aber ist im folgenden *δύναμις* offenbar auch eine rationale und also kann *μῆκος* hier ohne alle Beziehung auf Quadratur stehn, für die neun als die einmal angenommene Entfernung, und die Zahl der Länge ist dann die Zahl, aus welcher neun entsteht, nämlich drei, die Fläche also sieben und zwanzig. Indessen, so wünschenswerth es wäre, hier schon die sieben und zwanzig zu haben, weil sie nämlich die Wurzel von 729 ist, so glaube ich doch, dass, wo diese drei, *δύναμις*, *ἐπίπεδον*, *τρίτη αὔξη* in genauer Verbindung vorkommen, *ἐπίπεδον* allemal das Quadrat sein muss. Aber dann würde ich doch nicht wie der Scholiast, das Quadrat von drei verstehn, sondern das von neun. Denn wenn die Wurzel drei ist und also die dritte Vermehrung 27, so kommt die hernach als Resultat angegebene Zahl 729 nur durch eine Operation heraus, die gar nicht selbst angegeben ist. Dagegen, wenn die Wurzel 9 ist, so sind nur die Worte, aus der Wurzel und der dritten Potenz, was wol keine Schwierigkeit darbietet, so zu verstehn, als ob es hiesse, aus der Wurzel und zwar in ihrer dritten Potenz, denn 9 mal 81 ist 729. Wir erhalten dann folgende Abstufung. Die Abstandszahl des Tyrannen, nach welcher seine Lust und alles übrige an ihm gemessen werden muss, ist 9. Die tyrannische Lust an und für sich ist 81, und der ganze Glükkselig-

keitsgehalt des Tyrannen ist 729, alles aber negativ zu verstehen. Ob aber nun der gesammte Werth desselben an des Lebens Wohlgestaltung, Schönheit und Tüchtigkeit 9^4 sein würde, oder $729^2 = 9^6$: diese grosse Sache wage ich nicht zu bestimmen. Wenn aber Sokrates hernach rühmt, dass er für diesmal eine gar angemessene Zahl herausgebracht: so hat er wol bei seinem Winke auf die Zeiten schwerlich etwas anderes im Sinne, als dass 729 das doppelte ist von 365, denn ein fehlendes ward bekanntlich bei den Griechen in solchen Fällen nicht gerechnet. Auch dieses kann uns nur als eine bedeutungslose Spielerei erscheinen, da die zwischen beide gestellten Männer mit ihrem Leben doch auch unter demselben Zeitmaasse stehen, eine eben so angemessene Zahl aber nicht erhalten würden.

S. 303 Z. 28. ein Bildniss der Seele. Wenn man dieses Bildniss mit dem im Phaidros aufgestellten vergleicht, dem Zweigespann nämlich und seinem Führer: so steht allerdings, was die Pracht der Darstellung betrifft und die Zierlichkeit der Anwendung, das unsrige so weit zurükk, dass es ganz vernachlässigt und fast roh erscheint. Dagegen ist eben so gewiss, dass wer das unsrige wohl im Sinne hat, von jenem weniger wird befriedigt sein als Andere. Denn hier erscheint doch die Seele als eine wahre Einheit, dort aber nicht, und hier ist der niedern Begierde grosse Mannigfaltigkeit deutlich bezeichnet, wozu dort keine Anleitung ist, und eben so wenig drükkt sich in dem edleren Rosse das vollkommen aus, was Platon sich unter dem Eifer denkt. Nun lag freilich eine solche adäquate Darstellung nicht nothwendig auf dem Wege des Sokrates im Phaidros, und die rhetorische Form forderte dort etwas schöner herausgepustes. Demohnerachtet, wenn Platon damals schon den Staat hätte geschrieben gehabt, und also voraussezen konnte, dass den Lesern das hiesige Bild einfallen würde bei jenem: so wäre es ihm sehr leicht gewesen, durch ein Paar leise Züge, wie er sie bei solchen Gelegenheiten nicht leicht verschmäht, auf die Verschiedenheit hinzudeuten und eine Zusammenstimmung hervorzubringen. Daher ich auch aus diesem Verhältniss nicht anders urtheilen kann, als dass der Phaidros früher geschrieben sei als der Staat.

S. 305 Z. 11. als Eriphyle etc. Die Schwester des Adrastos, welche wie Diodor sagt schon früher zur Schiedsrichterin zwischen Bruder und Gemahl für alle streitige Fälle ernannt, durch ein von Hephaistos verfertigtes Geschmeide, welches ein Eigenthum des Polyneikes war, bewogen wurde, gegen ihren Gemahl Amphiaraos, welcher als Wahrsager wusste, dass dieser Krieg ihm das Leben kosten würde, dafür zu entscheiden, dass er mit gegen Theben zöge; Amphiaraos aber ward dort vom Bliz getödtet, oder nach Diodor versank er in eine Erdspalte. — Nach einem Scholion zu Pindar Nem. IX, 37 sollte man glauben, Eriphyle habe schon einen früheren Gemahl mit Gewalt gebändiget gehabt, ehe sie dem Amphiaraos gegeben worden. Stesichoros in seinem nach ihr benannten lyrischen Gedicht hat wahrscheinlich die Frau vertheidigt, welche als seine Mörderin zu tödten Amphiaraos seinen Sohn Alkmaion verpflichtet hatte.

Ebend. Z. 18. das löwenartige und schlangenartige etc. Der lezte Ausdrukk ist ganz neu, und war bei der Anlage des Bildes nicht vorgekommen. Das grammatische Vorkommen aber und der ganze Zusammenhang beweist aufs deutlichste, dass auch dieser Ausdrukk nur das eifer-

artige bezeichnen soll. Und freilich indem Platon den Zorn als das persönliche von dem Eifer nicht streng gesondert, und ihn nicht zur Begierde sondern hieher gewiesen hat: so konnte ihm eine und dieselbe Bezeichnung nicht genügen, daher auch weiter oben schon der Ausdrukk der Löwe und was ihm angehört. Denn in der That ist zwar die abwehrende Aufregung in beiden Fällen, wo jemand dem guten entgegen handelt und wo er sich gegen eines Andern Persönlichkeit feindselig stellt, dieselbe, der innere Grund aber so sehr verschieden, dass auch dieses Thier als ein zwiefältiges wenigstens erscheint. Und so ist das löwenartige wol das der Vernunft und dem guten zugewendete, das schlangenartige aber das andere. Anmassung und Unfreundlichkeit haben dann ihren Grund in der Anspannung des persönlichen, Ueppigkeit aber in der Erschlaffung des vernunftmässigen Eifers; und schwerlich hat Platon sich so ausgedrükkt, dass die Ueppigkeit erst in dem eiferartigen eine Feigheit hervorbringe, da sie vielmehr ohne diese Feigheit gar nicht entstehen könne. Sondern diese Abspannung sowol als jene Anspannung wird dem Einfluss der Begierde zugeschrieben, welcher Einfluss aber noch nicht die völlige Unterwerfung ist, die erst in der Schmeichelei und Niederträchtigkeit zum Vorschein kommt, in welcher beide Zweige des eiferartigen gelähmt erscheinen.

S. 306 Z. 6 v. u. wird er sich zeigen etc. Mit dem φαίνηται, was bisher die Handschriften ergeben, kommt man hier nicht aus, und hat wol nur die Wahl, das Wort entweder ganz zu löschen, und dies ist doch, wenn keine besondere Anzeichen vorhanden sind, immer das bedenklichere, oder das Wort so umzuändern, dass es dem ζήσει entspricht, und dann zu interpungiren wie Bekker gethan hat.

ZUM ZEHNTEN BUCHE.

S. 309 Z. 3. viele Bettgestelle und Tische. Auch ohnerachtet des vorher Fingerzeigenden „wenn du willst“ wundert sich doch jeder, etwas so willkührliches nur in der zufälligen Art ein Bedürfniss zu befriedigen gegründetes, wie Bettgestell und Tisch, als Beispiel gewählt zu finden, und dem Leser zugemuthet, dass er den Begriff des Bettgestelles als etwas in der Natur bestehendes ansehen soll, dessen Bildner Gott sei, wie weiter unten folgt. Dennoch ist die Wahl gewiss sehr absichtlich, damit gar kein Zweifel daran bleibe, dass von den durch menschliches Geschikk und Kunst hervorgebrachten Dingen und von den geringfügigsten unter diesen wie von den grössten dasselbige gelten solle wie von den natürlichen Dingen, dass nämlich das einzelne nie anders entsteht als durch die Nachbildung des Begriffes, mag nun dieser wie bei den natürlichen Dingen als eine plastische Kraft in die Natur hineingelegt sein, oder mag er nur in der menschlichen Seele als ein ihr von Gott eingepflanzter Keim ruhen. Nur das kann unentschieden bleiben, ob Platon hier an den Zwekkbegriff des Bettgestells und Tisches oder mehr an die Gestaltung beider gedacht hat. Wie dem aber auch sei, so kann doch der Vertheidiger der angefochtenen Kunst hieraus gegen Platon argumentiren, sagend dass der Maler, indem er eine be-

stimmte Bettstelle in bestimmter Lage zeichnet, freilich auf einzelnes sehen müsse und auch von diesem nur die Aussenseite darzustellen vermöge; sofern er aber ein Bild hervorbringe, sei dieses auch ein einzelnes, wozu es einen Begriff gebe, der in der Natur bestehe und dessen Bildner Gott sei. Dasselbe gelte auch von dem nachbildenden Dichter, und sei dieser in der Natur bestehende und von Gott der Seele eingepflanzte Begriff nicht einer von den unwirksamsten, indem genau genommen jeder Mensch in solches Nachbildung begriffen sei. Wenn also der Nachbildner mit ungetrübtem Auge auf den Begriff des Nachbildes sehend, seine jedesmalige Nachbildung hervorbringe, so werde sie gut sein, wenn aber nicht dann schlecht. Somit könne Platon daher mit Recht vielleicht den Homeros verdammen, wenn er ein Abbild königlicher Menschen darstellen wollend, auf nicht königliche geschen und diese abgebildet, dann aber habe er auch nicht auf den Begriff des Nachbildes richtig hinschauend gearbeitet; die Gattung selbst aber, in welcher der Dichter gearbeitet, könne auch Sokrates nicht verdammen. — Die ganze Aufstellung des Begriffs der Nachbildung erinnert übrigens an die im Gastmahl dem Sokrates beigelegte Disputation, dass derselbe welcher Tragödienschreiber ist, auch müsse Komödienschreiber zugleich sein. Der Gegenstand bringt freilich auch den Jon ins Gedächtniss, aber keineswegs so, dass man glauben könnte, Platon selbst habe sich dieses schreibend jenes Gespräches erinnert, denn auch nicht die leiseste darauf zurükkweisende Anspielung will sich finden.

S. 318 Z. 6. menschlicher Werke kundigen Mannes. Bekker löscht hier auf die einzige, freilich immer sehr ausgezeichnete Autorität seines Cod. A. das εἰς, welches sonst einstimmig gelesen wird. Das deutsche würde dann lauten: „Aber doch, wie denn dieses die Werke eines weisen Mannes sind, werden“ etc. Die Wahl scheint mir hier schwierig, die alte Schreibart hat für sich, dass σοφὸς schwerlich hier noch ganz allgemein stehen kann, da schon so vieles angeführt worden, was auch zur σοφία gehört, und dass wiederum, wenn es allgemein steht, nicht Erfindungen zu allerlei Künsten gleichsam ausschliessend als τὰ ἔργα eines σοφός aufgestellt werden können; wozu noch kommt, dass das οἷα δὴ seine gewohntere adverbialische Bedeutung auf diese Weise beibehält. Die Bekkersche wiegt dieses auf durch eine freilich bei weitem leichtere und ungezwungenere Structur, sobald man sich einmal entschlossen hat, das οἷα rein adjectivisch mit ἔργα zu verbinden. Für den Uebersezer haben die das εἰς beschüzenden Gründe noch immer ein Uebergewicht behalten. Die dem Thales hier zugeschriebenen Entdekkungen sind zu bekannt, um ihrer zu erwähnen. Auf den Anacharsis aber führt nach Strabon Ephoros in seinem Buche „von den Erfindungen“ den Blasebalg, den zweiseitigen Anker, — Andere sagen unbehutsamer den Anker schlechthin — und troz einer bekannten homerischen Stelle auch die Töpferscheibe zurükk. Suidas und Diog. Laert. erwähnen nur der beiden lezteren, der lezten auch Plinius. Am reichlichsten ist die Sache, wem es der Mühe lohnt, von Menagius erörtert, zu Diog. Laërt. I, 105.

Ebend. Z. 17. Denn Kreophylos etc. Lächerlich bleibt der Name, den übrigens auch spätere geführt haben, immer, wie auch unser Rindfleisch, Fleischfresser und Ähnliche, mag er nun Fleischfreund geheissen

haben, oder wie hier, welches auch wol allein das richtige ist, Fleischbürtig. Weshalb er aber seiner Bildung nach noch lächerlicher fast sein soll, ist nicht recht deutlich. Was über diesen Kreophylos auf uns gekommen ist, mag wol Fabricius bibl. gr. I, 4 ziemlich vollständig gesammelt haben. Die eine Sage, er sei gar des Homeros Lehrer gewesen, hat Platon entweder nicht gekannt, oder wenigstens offenbar nicht anerkannt. Das übrige läuft darauf hinaus, dass Homeros sich in seinem Hause aufgehalten, und ihm ein Gedicht, die Eroberung von Oichalia — nur aus Missverstand gewiss wird bei Suidas die Iliade genannt — zum Gastgeschenke gegeben, welches Kreophylos hernach als sein eigenes bekannt gemacht. Doch wird es sicherer dem Kreophylos selbst zugeschrieben, nur folgt auch aus dem Epigramme des Kallimachos nicht, wie Fabricius meint, dass er selbst es für ein homerisches ausgegeben. Dieses nun und die hier erwähnte Vernachlässigung des Homeros scheint nicht zusammen zu stimmen; denn wie sollte der grosse und sonst gefeierte Gast den unfreundlichen Wirth mit einem solchen Geschenke bedacht haben? Entweder also liegen dieser Stelle Erzählungen zum Grunde, welche verloren gegangen sind, oder Platon will das als Vernachlässigung geltend machen, dass Kreophylos des Homeros Gabe erst nach dessen Tode und dann wol gar als sein eigenes Werk bekannt gemacht habe. Aber sollen wir unserm Schriftsteller so wenig Kritik zutrauen, dass er jenes Gedicht wirklich für ein homerisches gehalten? — Die lezten Worte des Satzes ἐπ' αὐτοῦ ἐκείνου ὅτε ἔζη sind beschwerlich, man beziehe sie, wie man auch wolle, und zumal hinkt das ὅτε ἔζη überflüssig nach, wenn man nicht eine wunderliche Inversion annehmen will. Doch ist eben deshalb auch mit dem ἀπ', welches Heyne, oder dem ὑπ', welches Ast vorschlägt, auch wol mit ἐν, was man noch vorschlagen könnte, wenig geholfen. So weiss sich denn auch die Uebersezung nicht vollständig zu rechtfertigen.

S. 314 Z. 1. Nachbildner von Schattenbildern etc. Genau genommen müsste ein solcher dann der vierte absein von der Wahrheit, wenn z. B. das Werk des Malers das Schattenbild ist, und ein anderer, was ja häufig vorkommt, bildete dann wieder dieses nach. Allein da der Zusammenhang ergiebt, dass Platon nicht beabsichtigt weiter zu gehen und eine vierte Stelle zu stiften: so darf man die Worte wol nur so verstehen, er bringt durch Nachbildung des wirklichen etwas hervor, was nur ein Schattenbild ist. — Uebrigens ist der Ausdrukk „alle Dichter" hier offenbar auf die nachbildenden, von denen allein gehandelt wird, also nur auf die epischen und dramatischen zu beschränken.

Ebend. Z. 8 v. u. Diese drei Künste etc. Dies ist eine Hauptstelle auch zum Verständniss der Aristokratie des Platon. Die Staatsverwaltung nämlich ist auch ein Werk, und wie sie gut und schön sei, verstehen nur diejenigen, die sich ihrer gebrauchen sollen. Dies sind nun freilich diejenigen, welche regiert werden; denn zu deren Vortheil ist das Gemeinwesen errichtet, und Platons Aristokratie ist nicht eine solche, welche annimmt, das Volk verhalte sich zu den Regenten wie das Ross zum Reiter. Aber wie nur der kunstmässige Reiter sich auf Zaum und Gebiss versteht, der kunstlose aber keineswegs dem Riemer Bescheid giebt, sondern sich von diesem sagen lässt, welches ein guter Zaum sei; so theilt auch Platon diejenigen, welche das Werk der Staatskunst gebrauchen sollen, in kunstlose, nämlich

das Volk, und kunstmässige, nämlich die Wissenden. Die Verfertiger selbst, die Staatsmänner können daher hier, eben weil ihr Werk sein Geschäft nicht an einem Dritten verrichtet, sondern auch an den Wissenden selbst, auch nur aus diesen genommen werden; so lange sie aber regieren, können sie auch, weil es über das Einzelne nichts anderes giebt, auch nur nach der richtigen Meinung handeln, welche ihnen, vermöge ihres Umganges mit dem Wissen selbst einwohnt; daher sie auch nicht Lust haben, und auch nicht genöthiget sein sollen, auf einem so untergeordneten Gebiete lange zu verweilen. Mit solcher Gesinnung nun ist Platon wol nicht zu schmähen, dass er keinen Theil am Regimente nehmen will in einem Staate, wo er sich den Bescheid darüber was gut und schön sei in der Verwaltung, von dem kunstlosen Reiter dem Volk, und zwar auf die kunstloseste Weise, sollte geben lassen.

S. 316 Z. 7. Wenn einer etc. Der Uebersezer schreibt hier τῷ δὲ statt des Bekkerschen τούτῳ δέ. Denn das τούτῳ kann man nur auf λογιστικῷ beziehen und nur mit φαίνεται verbinden. Das λογιστικὸν aber soll nicht dasselbe sein, wie dasjenige in der Seele, welchem dieser Schein einwohnt, denn er wohnt nur in dem sinnlichen Bilde. Dieses also kann ich unmöglich für Platons Hand halten. Ein Paar Handschriften bei Bekker lesen τοῦτο; allein dies giebt auch keine irgend erträgliche Structur, und ich weiss keine andere und leichtere Hülfe als die angewendete, die sich aber auch nicht so leicht würde dargeboten haben, hätte nicht Bekker zuvor schon dem früheren δή das δέ vorgezogen.

S. 317 Z. 2. schon oben. Im zweiten auch von vorne herein.

S. 318 Z. 18. geartet ist etc. Valkenaer zu Eurip. Phoen. p. 342 will bei dieser Stelle das πέφυκε und πέπηγεν umstellen, Hr. Ast ändert demgemäss den Text, und Bekker erwähnt wenigstens dieses Vorschlages in seinen Commentarien. Ich finde dazu keinen hinreichenden Grund, vielmehr scheint mir jedes an seiner jezigen Stelle vollkommen gut zu stehen. Zu solchen Kühnheiten konnte man leicht verleitet werden, so lange die Kritik sich noch mit einem zu dürftigen Material behelfen musste, jezt sind sie wol nicht mehr an der Zeit.

Ebend. Z. 6 v. u. und ihm Schattenbilder hervorruft. Ich kann mich nicht überreden, dass dieses Schattenbilder verfertigen auf das unvernünftige in der Seele, welche hier ja überall die Seele des Zuhörers ist, geht: sondern diese Schattenbilder sind das Werk des getadelten Dichters, dem ja auch das folgende, wie weit er von der Wahrheit entfernt bleibt, beständig vorgeworfen wird. Dies nöthigt mich, εἰδωλοποιοῦντα zu schreiben, als Apposition zu χαριζόμενον; das aus demselben Grunde nothwendige ἀφεστῶτα statt ἀφεστῶτι liefern bereits mehrere Handschriften bei Bekker, wogegen diejenige, welche auch schon διαγιγνώσκοντα giebt, offenbar nicht zu hören ist, sondern dieses ist die dem obigen gemässe Beschreibung des ἀνόητον.

S. 319 Z. 5. und die Sache etc. Mir verbindet sich immer unwillkührlich das συμπάσχοντες mit dem ἑπόμεθα und sträubt sich gegen die Verbindung mit ἐπαινοῦμεν, welche es dem σπουδάζοντες allein überlässt. Da nun das τε hinter συμπάσχοντες in mehreren Handschriften, auch sol-

chen denen Bekker ein grosses Ansehn zugesteht, nicht vorhanden ist, woraus jene Verbindungsart von selbst entsteht: so bin ich diesen gefolgt.

S. 320 Z. 7 v. u. Denn jener etc. Die folgenden stachligen Ausdrükke sind leider nicht mehr auf ihre Quellen zurükkzuführen. Dass sie aber, wie Hr. Ast meint, alle aus Komödien wären, möchte ich nicht behaupten; ja auch nicht einmal zu verbürgen wagen, es seien sämmtlich Stachelreden der Dichter gegen die Weisen, wie mir denn das *μέγας ἐν ἀμφόρων κενεαγορίαισι*, ich weiss nicht was für einen Geschmakk nach dem Herakleitos hat, und dann wol ein Stachelwort des Weisen gegen die Dichter sein müsste; und Platon stellt ja auch den Streit gar nicht so dar, als ob er nur von der einen Seite geführt würde. — Uebrigens denke ich mir die Stelle so, dass von *μὴ καὶ* an, alles folgende eigentlich parenthetisch ist, und erst durch das *ὅμως δὲ εἰρήσθω* das anfängliche *προσείπωμεν* wieder aufgenommen wird, so dass eigentlich *προσείπωμεν δὲ αὐτῇ ὅτι ἡμεῖς γε* zusammengehört.

S. 321 Z. 9. ihren Schuzmännern. *προστάτης* hiess ganz eigenthümlich derjenige Einheimische in Athen, der vor Gericht die Sache eines Fremden führte; und die Wahl des Ausdrukkes soll wol eine Andeutung darauf sein, dass die Dichtkunst nicht vor Alters her einheimisch in Attika war, sondern die athenische erst ein Erzeugniss der ionischen und dorischen, offenbar zusammenhängend damit, dass Platon die gesammte dramatische Dichtkunst, die noch am meisten ursprünglich athenisch war, auf den Homeros zurükkführt.

Ebend. Z. 27. und wollen als sicher etc. So nämlich übersese ich, was Cod. q., dem ich schon öfter nicht ungern gefolgt bin, ganz allein an die Hand giebt, *εἰσόμεθα δ' ὡς*. Das *οὖν* fehlt in mehreren Handschriften zum Glükk. Es bildet hier eine schlechte Verbindung, da der Saz der nochmals angegebene Inhalt der Besprechung ist; denn unmittelbar gehört zusammen *ἐπῴδοντες ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οὐ σπουδάσιεον, ἀλλ' εὐλαβητέον*, und nur der zwischengeschobene Saz macht eine andere Wendung. Darum aber kann ich auch nach *ἔρωτα* nur so leise als möglich interpungiren, und, wenn mir ein Futurum dargeboten wird, nichts anderes annehmen.

S. 324 Z. 10. der Sterbende werde etc. Es ist sehr leicht den Nerv dieser Argumentation zu verfehlen, der ganz in der Allgemeinheit dieser Voraussezung liegt, so dass der Tod nicht nur Untergang des Leibes sei, sondern auch Untergang der Seele, des Leibes wegen irgend einer Krankheit, der Seele aber wegen gleichzeitig zunehmender Schlechtigkeit. Es wird also hiernach angenommen, dass die Ungerechtigkeit der Seele tödtlich sei, eben wie eine Krankheit dem Leibe; damit nicht Jemand glaube, es sei durch eine sophistische Verwechselung hernach von dem Tode der Ungerechten die Rede, sofern er Untergang des Leibes sei, auch nicht, als ob die Ungerechtigkeit den Leib tödte, der ja immer auch nur an seiner eigenen Schlechtigkeit sterben kann. So ist auch das *ζωτικὸν* hernach von der psychischen Lebenslustigkeit und Kräftigkeit zu verstehen, weil ja die Ungerechtigkeit vorzüglich gewählt wird, um möglichst viele Begierden immer wieder aufs neue erregen und befriedigen zu können.

Ebend. Z. 4 v. u. so weisst du ja wol etc. Nämlich aus dem Phaidon (Uebers. S. 81—83), wo nämlich auseinandergesezt wird, dass entgegen-

gesezten nur aus entgegengesezten werde, also auch lebendes aus todtem, dass es aber eben deshalb eine doppelte Verknüpfung des entgegengesezten mit einander gebe, und alles Werden zwischen diesen im Kreise herumgehe, so auch zwischen Sterben und Geborenwerden, wie auch hernach am Ende unseres Buches erzählt wird. Darum nun ist das unsterbliche unverrükkbar der Zahl nach, und kann weder gemehrt noch gemindert werden, weil es sonst ein gerades Fortschreiten im Werden geben müsste, und also allmählig in dem einen Falle nichts unsterbliches mehr übrig bleiben würde, in dem andern nichts sterbliches. — Was demnächst Kebes hierauf bemerkt und Sokrates lobt, dass, wenn die Ungerechtigkeit tödtlich wäre für die Seele, es dann für die Bösen eine Ablösung gäbe von allen Uebeln, ist auch eine Erinnerung an Phaidon (Uebers. S. 71). — So auch die bald folgende Stelle, nicht leicht wird ewig sein was aus vielem zusammengesezt ist, geht zurükk auf Phaidon (Uebers. S. 39 flgd.), wo nachgewiesen wird, dass zusammengesezte am meisten dem ausgesezt sei aufgelöst zu werden und zu zerstieben in sich selbst, aber verschiedenes und sich nicht immer gleich verhaltendes habe die Vermuthung für sich zusammengesezte zu sein; und eben so weisen auch die gleich darauf erwähnten übrigen Reden und Gründe auf die andern im Phaidon über diesen Gegenstand gepflogenen Verhandlungen zurükk.

S. 325 Z. 17. wie die, welche den Meergott Glaukos ansichtig werden. Die Hauptquellen über dieses mythische Wesen sind der Scholiast zu dieser Stelle und eine Stelle des Athenaios (VII.), die wichtigste aber immer die erste. Denn das ist beiden gemein, wie Glaukos dazu gekommen ein Meergott zu werden, weil nämlich er selbst aus der Quelle der Unsterblichkeit gekostet, sie Andern aber nicht zeigen gekonnt, sei er deshalb verfolgt worden und ins Meer gestürzt, wogegen seine Abstammung schon bei Athenaios allein aus verschiedenen Quellen auf die verschiedenste Weise berichtet wird. Der Scholiast aber erzählt, dass er als Meergott Einmal jährlich von Wallfischen geleitet alle Inseln und Küsten befahre, und dass die seefahrenden Leute zumal ihm mit der grössten Begierde auflauern, weil er dann nämlich weissage, lauter schlechtes zwar, aber doch was ihnen von den Göttern bevorsteht, so jedoch, dass sie es noch durch Opfer und Sühnungen abwenden können. Diese Schiffer also und Bootsleute sind diejenigen, die ihn schauen, jedoch nur so wie er dort unten ist, wo ihm von der Höhe der Erde in die Tiefe des Abgrundes hinunter gestürzt dasselbe begegnet wie der Seele, welche von den himmlischen Höhen in den Trichter der Erde herabgesunken ist. Dass ihm nun Tang und Muschelwerk und andere Erzeugnisse des Meeres anhaften in solcher Gesellschaft ist wol Platons Zuthat zu diesem Mythos, und in Bezug zu dem, worauf es hier ankommt, keine schlechte.

S. 326 Z. 5. auch noch des Hades Helm. Dieser Helm, sagt der Scholiast, solle eine unvergängliche unsichtbare Wolke sein, in welche die Götter sich hüllen, wenn sie von einander nicht wollen erkannt sein. Aehnliches geben auch Hesychios und die homerischen Scholien zu der Stelle, auf welche Platon hier deutet, Ilias V, 844, 45. Aber Athene barg sich in Aides Helm vor dem Blikk des gewaltsamen Ares. Dem schliesst sich auch die Erklärung an, welche Phurnutus de nat. deor. 5 vom Hades giebt, er

sei eigentlich die der Erde nächste und dichteste Luftschicht. Dieses nun sei wie es wolle, so will Sokrates durch diesen Zusaz nichts weiter sagen, als wenn auch einer nicht nur Menschen sondern auch Göttern sich könnte unsichtbar machen, bliebe die Sache immer dieselbige.

S. 327 Z. 12. hinaufwärts. Nämlich von den Schranken nach dem Ziele hin, und dann um das Ziel herum herabwärts wieder nach den Schranken zurükk. Unkundigere übernahmen sich bei dem ersten Theile des Laufes, und konnten dann nach der Wendung nicht mehr mithalten.

Ebend. Z. 21. was du von den Ungerechten. Nämlich in dem dritten Abschnitt der Rede, welche Glaukon bald anfangs im zweiten Buche des Thrasymachos Sache aufnehmend gesprochen hatte (Uebers. S. 84). Kurz vorher hatte dort Glaukon auch von den Gerechten das gesagt, was etwas weiter hin Sokrates hier von den Ungerechten sagt, dass sie am Ende würden gefesselt etc. werden. Auf diese und die unmittelbar folgende Rede des Adeimantos ist hier überall zurükkgegangen.

S. 328 Z. 5. keine Erzählung des Alkinoos. Eigentlich sollte es wol heissen, keine Erzählung des Odysseus; denn offenbar wird angespielt auf die Erzählung, welche dieser von der Unterwelt jenem Könige machte. Da aber Sokrates vorzüglich herausheben will, es sei keine Erzählung zum Zeitvertreib und zum müssigen Spiel: so nennt er den Alkinoos, der sich so erzählen liess, und nimmt lieber noch das Wortspiel zwischen Ἀλκινος als einem Weichling und diesem Er als einem ἀλκιμος — einem Wakkeren zu Hülfe, welches die Uebersezung nicht wiedergeben konnte. — Dieser Er, Sohn des Armenios, ist übrigens eine völlig mythische zeitlos gehaltene Person. Denn als er lebend in die Unterwelt kommt, langen auch mehrere der Trojanischen Helden schon zur Wahl eines neuen Lebens an; mit ihnen aber auch ältere mythische Personen. Und doch hat das obscure Pamphylien schon eine so lange Geschichte, dass jener Ardiaios schon tausend Jahre vor dem Er dort muss tyrannisirt haben. Ob nun Platon diesen Er ersonnen hat, oder irgendwoher genommen, und ob die Erzählung vielleicht in den Mysterien ihren ursprünglichen Siz hat, ist gänzlich unbekannt. Denn so oft auch die Sache von späteren Schriftstellern erwähnt wird: so führt doch niemand sie auf eine andere dem Platon gleichzeitige oder ältere Quelle zurükk. Denn dass bei Plutarch Symposiac. IX. p. 740 Er ein Sohn des Harmonios genannt wird statt Armenios, wird doch nur auf den Platon zurükkgeführt, sei es nun dass der Vf. dies in seiner Handschrift fand, oder dass er selbst oder ein Anderer vor ihm weiter gespielt hat mit dem Namen. Eben so wenig ist aus Clem. Alex. Strom. V. p. 710 auf eine von Platon verschiedene ihm gleichzeitige oder ältere Quelle zu schliessen, deshalb weil er behauptet, dieser Er sei Zoroaster gewesen, und weil er Worte dieses sonst von ihm selbst als Meder bezeichneten Weisen anführt, worin er sich auch einen Pamphylier von Abkunft und einen Sohn des Armenios nennt. Sondern diese Worte sind höchst wahrscheinlich aus einer mit unächten Stellen prunkenden Schrift, deren Verfasser oder Verfälscher aber auch wol nichts vor sich hatte als unsere Stelle. Wir haben also dem Platon hier ganz allein Lob und Tadel zuzumessen, denn gesezt auch, er hätte einen überlieferten Stoff vor sich: so ist doch so vieles hier offenbar das seinige, dass er sich gewiss über

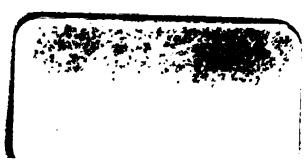
alles freie Hand vorbehalten, und sich keineswegs den Zwang auferlegt hat, etwas seinen eigenen Vorstellungen nicht angemessenes doch aufzunehmen. Wo nun jener verhängnissvolle Ruheplaz gelegen sei, auf welchem abgehende und zurükkehrende Seelen einander begegnen und himmlische und unterirdische Wege zusammentreffen, dies bleibe auf sich beruhen; nur dass unstreitig jene fabelhaften Beschreibungen bestimmter Stellen auf der Erde, wo der Zugang zur Unterwelt sein solle, dabei zum Grunde liegen. Wer aber wollte wol eine solche höchst äusserliche und die einzelnen Thaten berechnende Vergeltung loben, oder für eine zum Guten erwekkliche Darstellung halten, die zehnfach in zehnfacher Zeit für Unthaten Schmerz wiedergiebt, alle lobenswerthen Thaten aber auch mit gleicher Gewissenhaftigkeit aufzählt und zu gute schreibt! Freilich liegt dieselbe arithmetische Sittlichkeit auch schon einer allgemeinen bereits im Gorgias ausgesprochenen Theorie zum Grunde, dass es besser sei durch Strafe abzubüssen als ungestraft bleiben: aber so schroff und fast sich selbst karikirend tritt sie nirgend auf, als weiter unten in dieser Erzählung, wo als das grösste alles andere weit übertreffende Leiden die Besorgniss dargestellt wird, ob der Schlund brüllen werde. Und doch ist dies der rechte Schlüssel dieser ganzen sittlichen Ansicht; denn was sich in Zahl und Maass fassen lässt und also überschaut und geschäzt werden kann, hört auf fürchterlich zu sein, und die Furcht kann nur festgehalten werden durch die Besorgniss, der Umlauf könne immer wieder von vorne beginnen, endlich aber einmal auf das zählbare und beschränkte ein unendliches folgen. Wer aber solcher Verkündigung wegen das böse scheut, der wahrlich ist ein nicht viel älteres Kind als jenes Kind in uns Allen, welches den Tod fürchtet.

S. 330 Z. 6. Nachdem aber jedesmal etc. Hier nun beginnt der astronomische Theil unseres Mythos, über welchen aber mir wenigstens unmöglich ist, vollständige Rechenschaft abzulegen. Gleich anfangs wenn wir schon nicht wissen, wo jene Wiese zu denken ist, auf welcher nach tausendjähriger Wanderung die Seelen landen; so auch nicht warum sie dort sieben Tage und was für welche ruhen, noch auch durch welche Gegenden wandernd sie erst am vierten Tage jenes Licht sehen, und am fünften hineinkommen. Das Licht selbst aber ist höchst wahrscheinlich wol die Milchstrasse, wie denn auch Boeckh (de plat. syst. coel. glob.) es schon dafür erklärt hat; die Vergleichung mit dem Regenbogen und das Verhältniss, in welches dieses Licht zur Axe gesezt ist, lassen hingegen keinem Zweifel Raum. Ob aber der Ausdrukk „wie eine Säule“ uneigentlich zu nehmen ist, oder ob die Wandernden ausserhalb der Milchstrasse gedacht werden sollen in einer solchen Richtung, dass sie ihnen als ein Streifen erscheint, das muss ungewiss bleiben, wenn man nicht das lezte schlechthin zu kühn findet. Die Milchstrasse nun als ein um den Himmel gelegtes Band zu denken, welches, indem es die Pole mit dem Aequator verbindet — wiewol sie freilich nicht genau durch die Pole durchgeht — den ganzen Umschwung zusammenhält, damit nicht die stärkere Bewegung am Aequator eine Zerstreuung hervorbringe, dies hat wol keine Schwierigkeit; was aber τὰ ἄκρα τῶν δεσμῶν — doch wol — τοῦ οὐρανοῦ — wären, wollte mir nicht deutlich werden: denn die Enden des Himmels mussten wol die Pole sein, aber die Enden seiner Bänder sind nicht festzuhalten. Ich möchte daher lieber

lesen τὰ ἄκρα αὐτοῦ ἐκ τῶν δεσμῶν τεταμένα, was man auch aus Bekkers Apparat zusammenlesen kann; dann sind die Pole an diesen Bändern ausgespannt, wie ich auch übersetzt habe. — Wie aber die ganze Sternenwelt als eine Spindel erscheinen kann, das wird nur einigermaassen deutlich, wenn man sich ganz ausserhalb derselben, wenigstens unseres Milchstrassensystems, in die Ebene des Aequators stellt und die Weltaxe so verlängert, dass der Durchmesser des Umschwunges, es schwingt aber der Fixsternhimmel um die Erde, sich zu derselben nur verhält wie die kurze Axe der Spindel zu der grossen. Dann muss man sich auch die Spindel etwas anders denken, und anders muss wol auch die dortige Form gewesen sein als die unsrige, nämlich nicht wie ein Doppelkegel, sondern die Stange sich gleichbleibend, gegen die Mitte hin aber einen kugelförmigen Wulst oder Knauf darum gelegt. Diese an der himmlischen Spindel aus acht Häuten gleichsam um die an der Axe befestigte Erde herumgepolsterte Wulst, bildet nun die ganze Sternenwelt in folgender Ordnung. Die äusserste oder erste ist die Sphäre, an welcher die Fixsterne befestigt sind, an der zweiten ist Saturn befestigt, an der dritten Jupiter, an der vierten Mars, an der fünften Merkur, an der sechsten Venus, an der siebenten die Sonne, an der achten der Achse und Erde am nächsten der Mond. Die umgekehrte Stellung von Venus und Merkur erhellt aus einer hier überall zu vergleichenden Stelle des Timaios. (Bekk. p. 38, 2). Wenn nun von diesen Sphären gesagt wird, sie zeigten von oben her ihre Ränder oder Lefzen als Kreise: so ist natürlich von oben gesehen, der Aequatorialkreis einer jeden ihr Rand, und die Schwierigkeit ist nur, dass dieser Rand auch eine Breite haben soll, recht eigentlich wie ein Mund, und dass diese eine verschiedene sein soll bei jeder Sphäre und zwar unabhängig von ihrer Ordnung, ja dass diese Reifen sollen verschiedenen Glanz und Farbe haben. Das leztere nun erklärt sich daraus, dass es die Sphären der Gestirne sind, denen ja eine Verschiedenheit von Glanz und Farbe zugetheilt ist, wie denn auch die Sphäre, der die Sonne angehört, als die glänzendste beschrieben wird, die des Jupiters als die weisseste, die des Mars als röthlich. Man darf also nur Glanz und Farbe von den Gestirnen übertragen, nicht eben auf die ganzen Sphären, sondern nur auf jene Reifen als ihre Ränder. Wie nun eine glühende Kohle schnell geschwungen den ganzen Schwingungskreis glühend darstellt: so soll man sich dasselbe auch in Folge jener Umschwingung vorstellen, der doch nichts auf der Erde an Schnelligkeit gleichkommt. Die Breite aber findet sich ebenfalls, wenn man bedenkt, dass die Planeten nicht an dem Aequator ihrer Sphären befestigt sind, sondern dass sie, indem ihre Bahnen mehr oder weniger gegen die Ekliptik geneigt sind im Thierkreise über dieselbe hinauf- und hinuntersteigen, und dieser Raum, entweder zwischen dem Aequator und ihrer nördlichsten Breite oder zwischen der nördlichsten und südlichsten Breite eines jeden, wäre dann die Breite des Randes oder Lichtstreifens: doch spricht sowol der Ausdrukk τοῦ χείλους als auch das Gesehenwerden von oben wie mir scheint für das erste. Auf diese Weise hätte dann der Rand der Sonnensphäre die Breite vom Aequator bis zum nördlichen Wendekreis, ansehnlich zwar aber doch nicht so gross als der von der Sphäre eines Planeten, welcher noch im Thierkreise bedeutend über die Ekliptik hinaufsteigt. Schmäler aber als der Rand der

Sonnensphäre, wie es hier von Merkur, Saturn und Jupiter behauptet wird, kann der einer Planetensphäre nur sein, wenn seine grösste nördliche Breite nicht bekannt geworden ist. Dass indessen hier nicht alles genau richtig ist, lässt sich aus der nicht gut abzuläugnenden Umstellung von Venus und Merkur schon vermuthen und darum lohnt es auch nicht, die durch unsere messende Astronomie festgestellten Zahlen hier zur Vergleichung aufzuführen. Nur eine Schwierigkeit noch darf nicht verschwiegen werden, nämlich, dass es kaum möglich scheint auch der Fixsternsphäre in demselben Sinne eine Breite ihres Randes zuzuschreiben. Indessen wenn man erwähnt, dass ihr Rand doch ebenfalls der Aequator ist, und dass sich das Licht der Ränder der Planetensphären auf ihr projiciren muss: so kommt man bald darauf, seine Breite bis an die nördlichste Grenze des Thierkreises zu rechnen, der wol auch damals schon zu zehn Graden zu beiden Seiten der Ekliptik gerechnet wurde. Was zuletzt noch von der eigenthümlichen Bewegung der inneren Sphären, nämlich dem Laufe der Planeten im Thierkreise gesagt wird, stimmt ebenfalls nur im wesentlichen, dass nämlich der Mond der schnellste ist, Saturn aber der langsamste und nächst ihm Jupiter und Mars; wobei ich nur bemerke, dass man in der diesen betreffenden Stelle lesen muss τρίτον δὲ φορᾷ ἴέναι, nicht aber τὸν τρίτον, welches τὸν auch der oft sehr zu lobende Cod. q. auslässt. Dass aber Sonne, Merkur und Venus gleichgesezt werden in ihrer Schnelligkeit, dies kommt eben so auch im Timaios vor, weicht aber sehr weit von der Wahrheit ab, wenn man, wie wir hiebei an ihre Umlaufszeit um die Sonne denkt. Da die Alten aber auch jene Bewegung nur als eine Bewegung um die Erde ansahen: so konnten sie von diesen Planeten, welche sich im Thierkreise immer in einer gewissen Nähe der Sonne halten, mit Recht sagen, dass sie fast gleichzeitig mit dieser durch alle Zeichen desselben gehen. — Sind nun die Wülste die Sphären und die Randkreise die Bahnen, so ist von den Gestirnen selbst, die auch im Timaios mehr als das untergeordnete materielle dargestellt werden, noch gar nicht die Rede gewesen, und man kommt dann in grosse Versuchung, die Sirene, welche auf jedem Kreise liegend den Umschwung mitmacht, für das Gestirn jeder Sphäre zu halten. Allein das findet doch auf die Fixsternsphäre, welche hier keineswegs ausgenommen wird, sondern auch nur Einen Ton von sich giebt, keine Anwendung; und so muss man es dabei lassen, dass die Gestirne mit den Randkreisen ihrer Sphären gleichgesezt oder darin mitbegriffen sind; und dass die Sirenen nur die musikalische Eigenschaft der Sphären andeuten sollen.

S. 331 Z. 13. sängen zu der Harmonie etc. Wenn jede Sphäre nur Einen Ton von sich giebt, so ist diese Harmonie eine unveränderlich sich selbst immer gleich bleibende; aber die Töchter der Nothwendigkeit singen dazu eine wechselnde Melodie, jedoch so, dass alle Zeiten wieder zugleich gesezt sind; und so haben wir auch hier das Selbige und das Verschiedene mit einander verbunden, und dieses auf jenes zurükkgeführt. Das Gegenwärtige aber ist mit der Klotho Eingreifen in den Umschwung des Fixsternhimmels in Verbindung gebracht, wogegen Atropos die Zukunft singend in die planetarischen Sphären eingreift, wo eben die Conjunctionen und Gegenscheine vorkommen, welche nach dem Timaios den Kundigen

das bevorstehende deuten. Keinesweges also singen die Töchter der Nothwendigkeit etwa frei und ungebunden, welches ihnen auch schlecht anstehn würde, sondern nur so, wie von dem höchsten Ordner in nothwendigem Zusammenhange Natur und Geschichte von Ewigkeit her bestimmt sind.

S. 331 Z. 21. aus der Lachesis Schoosse. Jedem Lebenden kommt sein Loos ursprünglich aus dem Schoosse der Vergangenheit. Nicht nur weil die Seelen sich nicht vermehren, hat jede die geboren wird schon einmal gelebt, sondern auch die Gestaltungen des menschlichen Lebens in ihren Verschiedenheiten müssen eben wegen jenes Zusammenhanges der Geschichte mit den immer gleichmässig wiederkehrenden Himmelsbewegungen im Wesentlichen dieselben bleiben; nur jeglicher Seele bleibt frei aus bald grösserer bald geringerer Menge ihre nächste Laufbahn zu wählen. — Dass nun männliche und weibliche Lebensloose durcheinander allen Seelen vorliegen und die Seelen auch nicht nach Geschlechtern geordnet sind, das ist ganz übereinstimmend mit dem, was in der Verfassung des Staates geordnet war, und es ist eben so sehr pythagorisch als sokratisch. Wenn uns aber schon dieses schwer eingeht, dass die Seelen nur männlich oder weiblich werden sollen durch den Leib den sie wählen, nicht aber eines oder das andere sein sollen an und für sich: wieviel fremder ist uns noch dieses, dass auch menschliche und thierische Seelen nicht geschieden sind, sondern jede jedes werden kann, je nachdem sie anders wählt. Nur dürfen wir das dem Platon nicht zutrauen, dass sie einerlei seien als unvernünftige, so dass die Vernunft denen, welche Menschen werden, nur komme durch den menschlichen Organismus; sondern umgekehrt muss er gedacht haben, dass auch die thierischen Seelen, wenn sie doch unsterblich sind, an der Vernunft Theil haben, und nur in solchem Leibe, der noch mehr als der menschliche ein Kerker ist und ein Grabmal, nicht vermögen sie zu äussern. Und dass er den Thieren eine solche nur verdunkelte und gebundene Vernunft zugeschrieben, geht auch sonst hervor. Eines nur, könnte man denken, stimmt nicht mit dem vorigen. Wenn nämlich alle, die geboren werden, aus den Todten kommen, und jede Geburt, wer weiss von was für einer Seele, gewählt wird: wozu dann die viele Mühe, welche in dem beschriebenen Staat auf die Erzeugung gewendet wird? Und doch kann Platon dieses schwerlich übersehen haben, sondern es verhält sich so. Zuerst wird ein solches Loos, wie es in seinem Staate den Herrschern bestimmt ist, immer nur von einer durch Vernunft bewahrten Seele gewählt werden, indem es andern keinen Reiz darbietet. Dann aber wenn durch jene Sorgfalt in der Zusammenführung der Geschlechter auch nur ein wohl temperirter Leib gebildet wird; so muss ja die Seele, nach dem hier dargelegten auch eine andere werden, als sie in einem anderen würde geworden sein. Und wenn auch einmal wider Erwarten dieses Loos von einer solchen Seele gewählt würde, welche im Stande wäre, hintennach in solchem Uebermaass aus dem Letheischen Strom zu trinken, dass die ewigen Gestalten des an sich seienden in ihr nicht könnten wieder erwekkt werden: so würde dies in den ersten Zeiten bemerkt und ein solcher dann in eine andere Lebensordnung versezt werden.